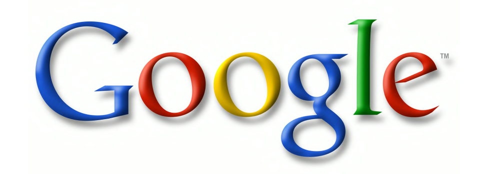
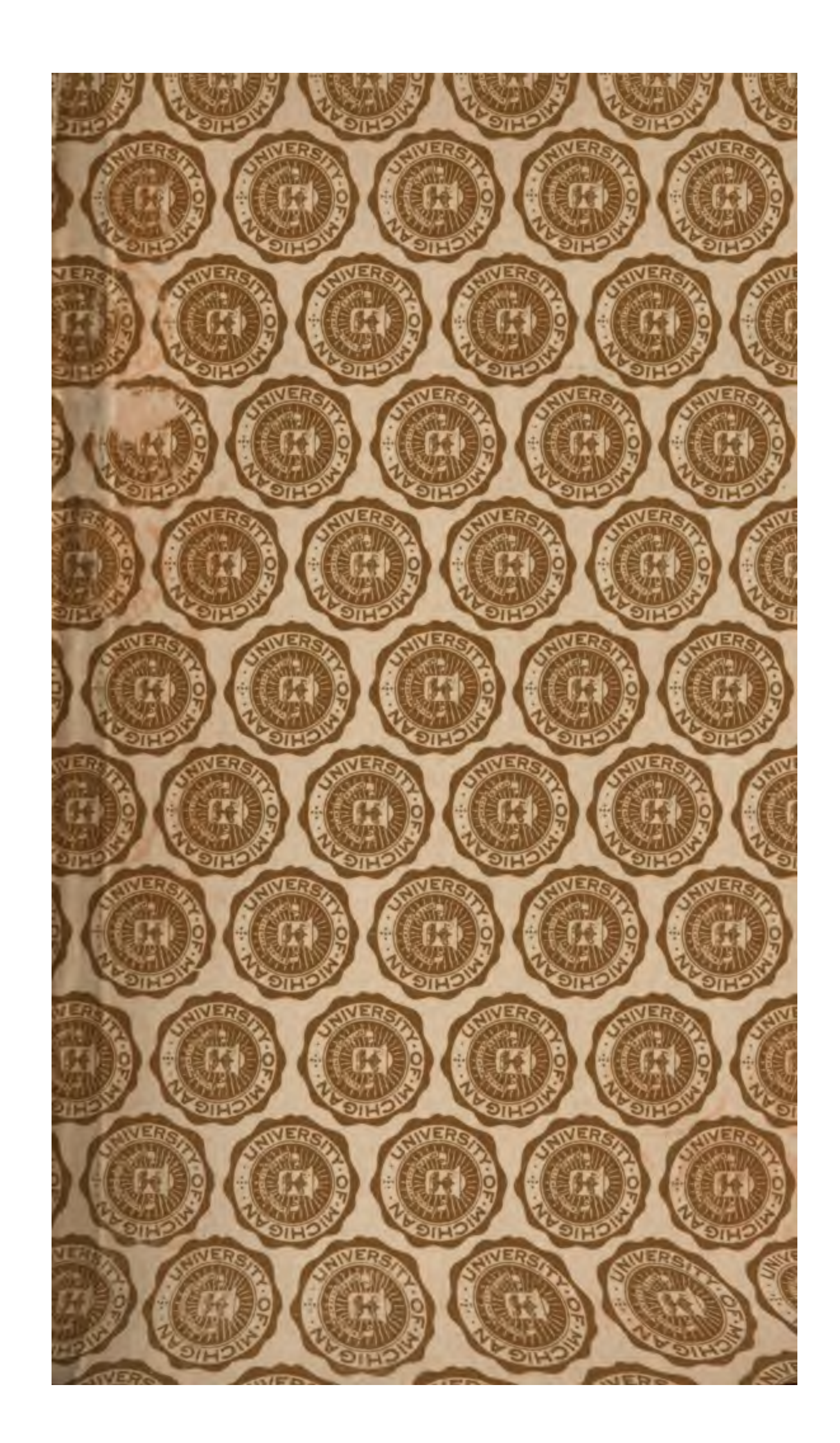
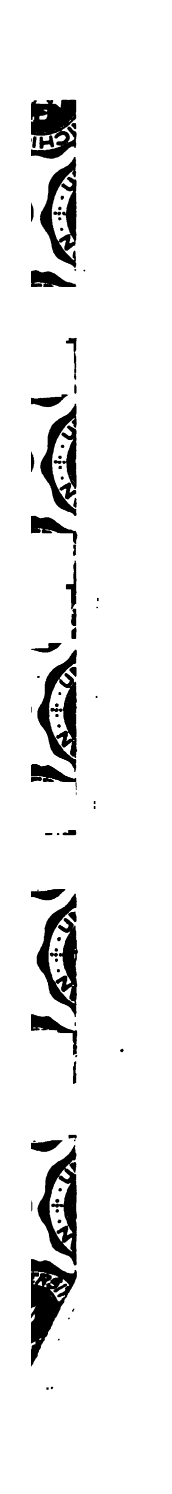



SE TAIRE ET FAIRE


UNIVERSITY OF MICHIGAN



Mse d'Autichamp.

AUTOUR D'UN PETIT LIVRE

DU MÊME AUTEUR

Histoire du Canon de l'Ancien Testament (1890), 1 vol. in-8, 260 pages. 5 fr.

Histoire du Canon du Nouveau Testament (1891), 1 vol. gr. in-8, 305 pages. 15 fr.

Histoire critique du texte et des versions de l'Ancien Testament (1892-1893), 2 vol. in-8. *Épuisé.*

Le livre de Job, traduit de l'hébreu, avec une introduction (1892), 1 vol. in-8. *Épuisé.*

Les Évangiles synoptiques, traduction et commentaire. Tome I[er] (1893-1894), 1 vol. in-8. *Épuisé.*

Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse (1901), 1 vol. gr. in-8. *Épuisé.*

La religion d'Israel (1901), broch. in-8. *Épuisé.*

Études bibliques, troisième édition (1903), 1 vol. in-8, 240 pages. 3 fr.

Études évangéliques (1902), 1 vol. gr. in-8, xix-333 pages. 7 fr. 50

Le quatrième Évangile, introduction, traduction et commentaire (1903), 1 vol. gr. in-8, 950 pages. 15 fr.

Le discours sur la montagne (1903), 1 vol. gr. in-8, 150 pages. 3 fr.

L'Évangile et l'Église, deuxième édition (1903), 1 vol. in-12, xxxiv-280 pages. *N'est pas en librairie.*

MACON. PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

Firmin

ALFRED LOISY

AUTOUR D'UN PETIT LIVRE



PARIS
ALPHONSE PICARD ET FILS, ÉDITEURS
82, RUE BONAPARTE, 82

1903

AVANT-PROPOS

« Il y a temps de se taire et temps de parler », a dit l'Ecclésiaste. L'auteur d'un petit livre qui a pour titre *L'Évangile et l'Église* croit avoir observé assez longtemps le précepte du silence. Il parle maintenant.

Ce qu'il va dire n'est pas une apologie ; car il estime que ni lui ni son œuvre n'ont besoin de se justifier. Mais quelques remarques semblent à faire touchant ce qui s'est passé à propos du livre, et le livre même peut être complété sur certains points qu'on y a seulement effleurés.

Les Archevêques de Paris [1] et de Cambrai [2], les Évêques d'Autun [3], d'Angers [4], de

1. Mgr François-Marie-Benjamin, Cardinal Richard.
2. Mgr Étienne-Marie-Alphonse Sonnois.
3. Mgr Adolphe-Louis-Albert, Cardinal Perraud.
4. Mgr Joseph Rumeau.

Bayeux[1], de Belley[2], de Nancy[3] et de Perpignan[4], ont prohibé dans leurs diocèses la lecture de *L'Évangile et l'Église*. Comme prêtre, l'auteur respecte ces jugements. Il songe d'autant moins à les discuter que de tels actes échappent par leur caractère à toute discussion. Par égard pour la censure du Cardinal Richard, Archevêque de Paris, dans le diocèse duquel son livre était édité, il en a ajourné la seconde édition, qui était sous presse.

L'ordonnance archiépiscopale, datée du 17 janvier 1903, était motivée sur ce que l'ouvrage avait été « publié sans l'*imprimatur* exigé par les lois de l'Église », et qu'il était « de nature à troubler gravement la foi des fidèles sur les dogmes fondamentaux de l'enseignement catholique, notamment sur l'autorité des Écritures et de la tradition,

1. Mgr Léon-Adolphe Amette.
2. Mgr Louis-Henri-Joseph Luçon.
3. Mgr Charles-François Turinaz.
4. Mgr Jules-Marie-Louis de Carsalade du Pont.

sur la divinité de Jésus-Christ, sur sa science infaillible, sur la rédemption opérée par sa mort, sur sa résurrection, sur l'eucharistie, sur l'institution divine du souverain pontificat et de l'épiscopat ». Comme il eût été superflu de faire valoir que le livre avait pour objet de défendre toutes ces croyances, sur le terrain de l'histoire, contre la critique protestante, l'auteur écrivit au Cardinal Archevêque, dans une lettre du 2 février 1903 : « Il va de soi que je condamne et réprouve toutes les erreurs que l'on a pu déduire de mon livre, en se plaçant, pour l'interpréter, à un point de vue tout différent de celui où j'avais dû me mettre et m'étais mis pour le composer. »

D'aucuns ont jugé cette « rétractation » insuffisante. C'est qu'il n'y avait pas, il ne pouvait pas y avoir de rétractation. L'auteur condamnait bien volontiers tous les contresens que l'on commettait sur son texte, en prenant pour un système de doctrine théologique ce qui était un modeste essai de

construction historique. Il avait utilisé les Évangiles comme documents d'histoire, selon les garanties que présentent les divers éléments qui y sont entrés : il ne touchait pas au dogme de l'inspiration biblique, ni à l'autorité qui appartient à l'Église pour l'interprétation dogmatique de l'Écriture. Il s'était efforcé de peindre la physionomie historique du Sauveur : il ne formulait aucune définition touchant le rapport transcendant du Christ avec la Divinité. Il avait analysé l'enseignement de Jésus touchant le royaume des cieux et son prochain avènement : il n'en tirait aucune conclusion par rapport à la question théologique de la science du Christ. Il avait attribué à saint Paul la conception théorique de la rédemption : il se gardait bien de contester que Jésus fût le Sauveur de l'humanité. Il avait observé que la résurrection du Christ n'est pas un fait d'ordre proprement historique et qu'elle n'est pas rigoureusement démontrée en cette qualité : il ne niait pas que le Christ

fût ressuscité. Il avait tâché de marquer la relation historique des sacrements chrétiens, notamment de l'eucharistie, celle de la hiérarchie ecclésiastique, du pontificat romain et de l'épiscopat, avec la réalité de l'Évangile et les circonstances dans lesquelles le christianisme est né et a grandi : il ne mettait aucunement en doute la légitimité de la doctrine catholique touchant l'institution divine de l'Église et des sacrements. Il s'était borné à exposer l'état et la signification des témoignages, s'occupant de ce qui est matière d'histoire, réservant ce qui est matière de foi.

Sa lettre au Cardinal Richard n'était pas un désaveu de ses opinions d'historien, mais un acte de déférence respectueuse, en conformité avec la discipline ecclésiastique. Elle relevait discrètement la méprise où étaient tombés tous ceux qui avaient voulu prendre la description historique de l'Évangile pour une série d'objections contre les dogmes catholiques, et elle maintenait toutes les conclusions du livre sur ce qui était son objet véritable. Ébauche d'his-

toire, le petit livre était soumis à l'appréciation de toutes les personnes compétentes, qui étaient libres de le critiquer, selon qu'elles en étaient capables, et d'en faire le profit qui leur convenait. Si l'Archevêque de Paris et d'autres Prélats en jugeaient la lecture particulièrement troublante pour leurs diocésains, cette circonstance ne changeait pas l'état des questions, et comme elle n'apprenait rien à l'auteur, celui-ci ne pouvait faire dépendre l'amélioration de son œuvre que du progrès ultérieur de ses recherches.

La première condition du travail scientifique est la liberté. Le premier devoir du savant, catholique ou non, est la sincérité. L'auteur de *L'Évangile et l'Église* avait traité des origines chrétiennes selon son droit d'historien, et sous sa responsabilité personnelle. Il avoue ne posséder point, dans le chétif répertoire de ses connaissances, l'idée de la science approuvée par les supérieurs. Il ne mettait pas au jour une Histoire sainte

à l'usage des catéchistes, ni un manuel de théologie pour les séminaires, sortes de publications que l'Église ne peut se dispenser de contrôler directement ; mais il adressait, comme simple particulier, depuis longtemps adonné à l'étude historique de la Bible, une réponse, aussi critique et scientifique que possible, à un savant protestant, très connu, qui avait voulu définir par l'histoire l'essence du christianisme. C'est pourquoi il n'avait pas vu, et il ne voit pas encore ce qu'auraient signifié, en tête de ce travail, le suffrage d'un censeur théologique et l'approbation d'un Évêque.

Pour satisfaire ceux qui l'ont blâmé, il lui aurait fallu détruire le caractère historique de son livre, c'est-à-dire le rendre inutile pour le but qu'il se proposait. Chose plus grave, il aurait dû remplacer bien des opinions qu'il croit historiquement vraies, par d'autres qu'il croit fausses et qui peut-être le sont. En novembre 1893, professeur à l'Institut catholique de Paris, il fut, sans

autre explication, privé de sa chaire par les Évêques protecteurs de cet Institut, pour avoir fait paraître, dans *L'enseignement biblique*, une revue qui comptait environ deux cents abonnés, les lignes suivantes :

Le Pentateuque, en l'état où il nous est parvenu, ne peut pas être l'œuvre de Moïse.

Les premiers chapitres de la Genèse ne contiennent pas une histoire exacte et réelle des origines de l'humanité.

Tous les livres de l'Ancien Testament et les diverses parties de chaque livre n'ont pas le même caractère historique. Tous les livres historiques de l'Écriture, même ceux du Nouveau Testament, ont été rédigés selon des procédés plus libres que ceux de l'historiographie moderne, et une certaine liberté dans l'interprétation est la conséquence légitime de la liberté qui règne dans la composition.

L'histoire de la doctrine religieuse contenue dans la Bible accuse un développement réel de cette doctrine dans tous les éléments qui la constituent : notion de Dieu, de la destinée humaine, des lois morales.

A peine est-il besoin d'ajouter que, pour l'exégèse indépendante, les Livres saints, en tout ce qui regarde la science de la nature, ne s'élèvent pas au-dessus des opinions communes de l'antiquité, et que ces opinions ont laissé leurs traces dans les écrits et même dans les croyances bibliques.

Depuis lors, on a pu voir que ces propositions scandaleuses étaient des vérités élémentaires. Elles ont été reprises (Dieu me préserve de dire que quelqu'un les a empruntées!), sous une forme ou sous une autre, en ces dix dernières années, par les exégètes catholiques les plus recommandables, je veux dire par un bon nombre de ceux que la confiance du Pape Léon XIII a fait récemment entrer dans la commission pontificale des Études bibliques.

En octobre 1900, l'ex-professeur commençait, dans la *Revue du clergé français*, une série d'articles sur la religion d'Israël. Le Cardinal Archevêque de Paris interdit cette publication, déclarant que le premier

article était contraire à la Constitution *Dei Filius*, du concile du Vatican, et à l'Encyclique *Providentissimus Deus*, du Pape Léon XIII, sur les études d'Écriture sainte.

En quoi consistait cette contradiction, l'auteur ne l'a jamais su. L'historicité des premiers chapitres de la Genèse était encore en cause, et sans doute on avait cru en danger l'autorité de l'Écriture et les fondements de la révélation, parce qu'il avouait, parlant en historien, manquer d'informations sur les premiers temps de l'humanité, ne trouver dans la Bible que des données fort incertaines et incomplètes sur l'histoire d'Israël avant les rois, reconstituer par conjecture et selon la vraisemblance historique le milieu où est né le monothéisme israélite. Cependant aucun savant sérieux, même catholique, ne voudrait dater la création du monde, comme fait encore le catéchisme du diocèse de Paris, ni soutenir que la Bible contient réellement les annales de l'humanité, depuis le commencement jusqu'à

Abraham et jusqu'à Moïse, ni se vanter de connaître les circonstances historiques de l'exode des Hébreux, ni contester que les pratiques du culte israélite, analogues à celles des peuples voisins d'Israël et plus anciens que lui, en dépendent plus ou moins par leur origine.

Celui qui se permet de rappeler ces faits n'entend pas se plaindre d'actes épiscopaux qu'il respecte et apprécie exactement comme la condamnation de *L'Évangile et l'Église*; mais il croit pouvoir tirer du passé quelque lumière et quelque consolation parmi les difficultés du présent. Il ne peut regretter de n'avoir pas su mentir pour complaire à une autorité qui semblait ne voir que son droit et ne soupçonner pas la situation faite à l'exégèse, à l'apologétique, à la théologie catholiques, par les progrès de la critique scripturaire et le mouvement général de la science moderne.

Car, il faut bien le dire une fois pour toutes, c'était un sort terrible, il y a quinze

ou vingt ans, que celui d'un prêtre appelé à étudier et à pratiquer scientifiquement l'exégèse biblique, si ce prêtre avait l'esprit ouvert et la parole sincère. Ce qui se révélait à lui était un champ d'études immense et que l'enseignement reçu lui avait à peine laissé deviner ; c'était le travail incomplet, mais énorme cependant, qui a été accompli déjà par l'exégèse protestante et rationaliste ; c'était la résurrection, confuse encore mais qui tendait à devenir de plus en plus nette, d'une histoire grandiose, celle des origines chrétiennes, histoire que les siècles passés ne connaissaient et ne comprenaient pas mieux, comme histoire, que celle de la haute antiquité orientale, grecque et romaine ; c'était la nécessité, pour les catholiques, de contribuer à cette résurrection comme à tout autre développement du savoir humain, sous peine de s'excommunier eux-mêmes de la société intellectuelle et de préparer pour l'avenir prochain une crise bien plus redoutable

que toutes celles que la foi chrétienne a traversées depuis qu'elle existe.

Les hommes les plus éclairés de la génération précédente qui avaient entrevu cette tâche difficile s'étaient bornés à de timides essais. Il semble même que quelques-uns aient désespéré de l'avenir du catholicisme dans notre pays et qu'ils aient pris leur parti de mourir, honorablement et tranquillement, sur des positions qu'ils savaient n'être pas tenables. Une difficulté les paralysait. Le nom vénérable de tradition, presque synonyme de foi catholique, leur semblait couvrir, comme un bouclier impénétrable, tout l'héritage du passé, et ils n'ignoraient pas que les meneurs de l'opinion ecclésiastique (je ne dis pas les chefs de l'Église) n'étaient pas disposés à voir les exigences d'une évolution intellectuelle qui ne les atteignait en aucune façon. Quel destin avaient eu les représentants du libéralisme politique? Quel accueil avait été fait aux tentatives de libéralisme intellectuel? Il ne

s'agissait plus de libéralisme théorique ; il s'agissait de liberté à pratiquer, de vérité à connaître. Mais tout n'est-il pas libéralisme et concession à l'erreur, pour ceux qui ne peuvent ou ne veulent rien apprendre en dehors de leur prétendue tradition, rien comprendre de ce qui ne flatte pas leur insatiable appétit de domination ?

Malgré tout et malgré tous, un mouvement commença de divers côtés en même temps, et comme il était impérieusement commandé par les circonstances, il dura et grandit, à travers toutes les oppositions. Toutes les questions furent soulevées l'une après l'autre : d'abord celle de l'inspiration biblique, puis celles de l'origine du Pentateuque, du caractère des livres historiques de l'Ancien Testament, de l'origine et du caractère des Évangiles, principalement de l'Évangile selon saint Jean, enfin, la question du dogme, de son origine et de son développement, le rapport de l'Église à l'Évangile, et la philosophie générale de la reli-

gion. Cette lutte pour la vérité n'était pas une bataille rangée, mais un combat de francs-tireurs, où chacun payait de sa personne et ne répondait que de soi. Seulement les francs-tireurs n'en voulaient qu'à des conceptions non scientifiques et qui tombaient d'elles-mêmes, tandis que leurs adversaires s'attaquaient à eux et, pour simplifier la réfutation, sollicitaient l'autorité d'agir contre eux.

Spectacle peu glorieux pour l'Église de France que celui de cette poursuite où les travailleurs désintéressés semblent traqués comme des bêtes dangereuses ! Depuis une dizaine d'années, sans appui du côté du monde, qui aurait pourtant quelque raison de les soutenir, ils lèvent les yeux vers les trônes où siègent les Évêques préposés par l'Esprit-Saint au gouvernement de l'Église de Dieu : sous la croix pectorale n'y a-t-il pas le cœur d'un père, et sous la mitre d'or l'intelligence d'un docteur ? Ils se demandent si ces princes de

la sainte cité ne compatiront pas à leur angoisse, s'ils n'encourageront pas leurs efforts, s'ils ne comprendront pas les aspirations du siècle qui marche, laissant l'Église loin derrière lui. A de rares et honorables exceptions près, ceux qui sont assis sur les trônes restent immobiles et froids, comme si le prêtre homme de science leur était devenu étranger et suspect. Il ne leur vient même pas en pensée de l'interroger. « Un évêque ne discute pas, il ne réfute pas, il condamne », disait naguère un des Prélats qui ont censuré *L'Évangile et l'Église*. En effet, l'on voit, de temps en temps, l'Évêque allonger sa crosse, non pour guider l'exégète qui peine et qui s'épuise à réparer la négligence des temps passés, mais pour le frapper avec solennité.

Il s'est trouvé que celui qu'on voulait surtout abattre était un exégète fantôme, qui avait derrière lui une idée. Chaque fois qu'il a mordu la poussière, l'Idée s'est relevée l'instant d'après, sou-

riante et forte, et l'ombre d'exégète a continué ses périlleux exercices. On ne tue pas les idées à coups de bâton.

Le Pape Léon XIII avait pensé enfin qu'il convenait de consulter les exégètes sur les affaires d'exégèse, comme on consulte les médecins sur les maladies, et les avocats sur les procès ; il avait également compris qu'il était prudent maintenant d'étudier à fond la matière, avant de porter des jugements. Cette sage conduite sera tôt ou tard imitée en France. On s'apercevra peut-être un jour que ce n'était pas pour avoir cédé aux séductions d'une fausse science, ou pour être doués d'un esprit inquiet et mal équilibré, ou par manque de docilité aux instructions pontificales, par défaut de respect envers les Évêques et de dévouement à l'Église, que des écrivains catholiques ont osé traiter scientifiquement tous les problèmes que la science non catholique a soulevés à propos de la religion. Il n'était que temps de pourvoir au besoin des intelli-

gences, et si les efforts qu'on a tentés n'ont donné encore que des résultats imparfaits, c'est la condition de toute œuvre humaine. Le devoir était d'essayer ; si l'on considère la nature de l'œuvre à réaliser, ce ne peut pas être un crime de n'avoir réussi qu'à demi.

La situation est telle que le silence ou la réserve des savants catholiques sur certaines questions particulièrement délicates ne sauraient contribuer à la paix des consciences. Les points d'interrogation se posent d'eux-mêmes devant l'esprit de nos contemporains. C'est, avant tout, cette condition des choses qui « trouble gravement la foi des fidèles sur les dogmes fondamentaux de l'enseignement catholique ». Si l'on n'explique pas à ceux qui sont capables de réflexion l'état réel des faits, ils s'instruisent dans les livres des protestants et des incrédules, et l'attitude même de certaines autorités ecclésiastiques peut les induire à penser que la croyance officielle de l'Église est en contradiction avec

l'histoire, que la foi catholique est incompatible avec la connaissance de la vérité sur les origines du christianisme. Ce qui inquiète l'esprit de ces fidèles au sujet de l'Écriture, c'est l'impossibilité où un homme, jugeant selon le sens commun, se trouve de concilier ce qu'on voit que la Bible est comme livre, et ce que nos théologiens semblent affirmer de sa vérité absolue et universelle. Ce qui inquiète l'esprit de ces fidèles au sujet de la tradition, c'est l'impossibilité de concilier l'évolution historique de la doctrine chrétienne avec ce que nos théologiens semblent affirmer de son immutabilité. Ce qui inquiète l'esprit de ces fidèles sur la divinité du Christ et « sa science infaillible », c'est l'impossibilité de concilier le sens naturel des textes évangéliques les plus certains avec ce que nos théologiens enseignent ou semblent enseigner touchant la conscience et la science de Jésus. Ce qui inquiète l'esprit de ces fidèles sur la rédemption opérée par la mort du Christ, c'est l'impossibilité de regarder comme adé-

quate à l'économie du salut une théorie conçue dans l'ignorance de ce qu'a été l'histoire de l'homme sur la terre et celle de la religion dans l'humanité. Ce qui inquiète l'esprit de ces fidèles au sujet de la résurrection du Christ, c'est la simple lecture des Évangiles, en regard de l'assurance avec laquelle nos apologistes proclament l'accord absolu des témoignages, le caractère et la certitude historiques du fait. Ce qui inquiète l'esprit de ces fidèles au sujet de l'eucharistie, de l'institution pontificale et de l'épiscopat, c'est la violence qu'ils ont besoin de se faire, qu'ils ne peuvent plus venir à bout de se faire, pour voir dans les textes évangéliques la définition pleine et entière de ces choses, relativement à l'état présent de la doctrine ecclésiastique.

Cette inquiétude est allée grandissant depuis près d'un siècle, à mesure que progressait dans notre monde civilisé la connaissance de l'univers et celle de l'antiquité. Le progrès de la science pose en des

termes nouveaux le problème de Dieu. Le progrès de l'histoire pose en des termes nouveaux le problème du Christ et le problème de l'Église. C'est ce triple problème qui s'impose à la considération des penseurs catholiques. Il existe indépendamment du malheureux opuscule autour duquel on a fait tant de bruit. L'auteur de *L'Évangile et l'Église* n'en a traité qu'une partie, et de cette partie il n'a esquissé qu'un aspect : le rapport historique de l'Église à l'Évangile. Étant donné ce qu'a été l'Évangile de Jésus, comment apprécier, au point de vue de l'histoire, le développement chrétien et catholique ? Il serait parfaitement absurde de dire que le livre a soulevé cette question, qui existe depuis Luther et qui a pris seulement une forme nouvelle, en ces derniers temps, à raison du travail critique sur les Évangiles. Il s'agit maintenant, en effet, de voir comment l'Évangile, qui annonçait le prochain avènement du royaume de Dieu, a produit la religion chrétienne et l'Église catholique. Pro-

blème complexe, qui ne peut comporter une solution simple.

Une réponse toute faite existe : Jésus, au cours de son existence terrestre, a positivement institué l'Église telle que nous la connaissons, avec son Pape et ses Évêques, le symbole de sa doctrine et les sacrements de son culte. Si cette réponse ne se trouve pas dans *L'Évangile et l'Église*, c'est qu'on n'avait pas voulu l'y mettre ; et on ne l'avait pas voulu parce qu'on ne le pouvait pas. Pour l'historien, l'Église fait suite à l'Évangile de Jésus ; elle n'est pas formellement dans l'Évangile. Elle en a procédé par une évolution nécessaire dont on a seulement à vérifier les conditions. L'inquiétude de la foi, sur ce point particulier, résulte de l'incompatibilité qui apparaît entre la réponse toute faite, dont on vient de parler, et la réalité de l'histoire.

On avait donc essayé de montrer que l'Église a été réellement instituée par le Christ, parce qu'elle n'est, en un sens très

vrai, que l'Évangile continué et le royaume des cieux réalisé ; toute l'institution ecclésiastique, hiérarchie, dogme et culte, se justifiait, à l'égard de la continuité historique, comme un développement du service de l'Évangile et un accomplissement du royaume céleste. Ainsi l'Église n'était pas seulement la suite inévitable, mais la suite légitime de l'Évangile. Quant à la vérité divine de l'Évangile et de l'Église, l'objet du livre n'était pas de la démontrer, attendu que l'histoire, à elle seule, ne fournit pas la preuve de cette vérité, qui n'est pas tout entière à la surface des choses, dans ce qui s'offre à l'expérience critique, mais principalement dans leur vie intime et dans l'action de l'Évangile sur les âmes.

L'on proposait donc une explication, incomplète en soi, mais que l'on jugeait suffisante comme aperçu historique, du mouvement chrétien, à partir de l'Évangile. Si cette explication est défectueuse, c'est par des travaux de même ordre et plus satisfai-

sants, que ses imperfections pourront être corrigées. Quand même elle serait radicalement fausse, il resterait à trouver l'explication vraie des faits anciens, et à montrer comment la doctrine de l'Église n'y contredit pas. Il faut rassurer la foi des catholiques sur l'autorité des Écritures, en leur faisant connaître ce qu'est la Bible et quel genre de vérité l'Église veut lui attribuer. Il faut rassurer cette foi sur l'autorité de la tradition, en découvrant au croyant la puissante vitalité de la doctrine et la possibilité de son progrès. Il faut rassurer la foi sur la divinité du Christ, en interprétant l'Évangile et les documents de l'antiquité ecclésiastique selon les règles que l'on a maintenant coutume d'appliquer à tous les textes humains, et en tenant compte du mouvement de la pensée contemporaine dans l'ordre philosophique. Il faut rassurer la foi sur la question de la rédemption et du salut, en cherchant derrière les formules et même les idées antiques, le principe d'éternelle

vérité qu'elles recouvrent, une interprétation du fait religieux dans l'humanité, une idée intelligible du rôle qui appartient au Christ dans la révélation de Dieu et la régénération morale de l'homme. Il faut rassurer la foi touchant la résurrection du Sauveur et sa présence eucharistique, en pénétrant davantage le mystère du Christ immortel, vivant en Dieu et dans son œuvre. Il faut rassurer la foi touchant l'institution divine de la papauté romaine et de l'épiscopat, en déterminant leur place traditionnelle et leur raison d'être permanente dans l'Église du Christ.

Ce résultat, sans doute, pourra être obtenu sans que l'on accable sous les censures et la diffamation ceux qui, voués à l'étude scientifique de la religion et soucieux de l'avenir du catholicisme en France, tiennent à rester des savants sincères et de loyaux serviteurs de l'Église. On a pu voir, il n'y a pas très longtemps, un publiciste vulgaire, qui avait voulu prendre la mesure de la crédu-

lité catholique, entretenir, pendant des années, le clergé et les fidèles, de fictions ineptes et ridicules. La mystification dura tant qu'il plut au mystificateur de la prolonger. Cette propagande de mensonge et d'insanité a pu se produire et se perpétuer sans que les Évêques de France aient proféré publiquement un seul mot de réprobation. Les diocésains du Cardinal Archevêque de Paris, à qui la lecture de *L'Évangile et l'Église* est défendue, ont toujours été et sont encore autorisés à s'édifier dans les œuvres catholiques de Léo Taxil. Peut-être serait-il opportun de ne pas trop donner à penser qu'il est permis d'exploiter l'ignorance et le fanatisme de la masse croyante, mais non de vouloir y remédier, et qu'un peu de franc savoir rend un homme plus nuisible au catholicisme de nos jours que l'audace la plus effrénée dans l'invention de rêveries malsaines.

Des attaques dirigées contre son livre, dans plusieurs journaux et revues catholiques

de notre pays, l'auteur n'a rien à dire, si ce n'est qu'il n'y répondra pas. Autant qu'il est en lui, il ne veut avoir part ni aux sentiments ni à l'esprit qui caractérisent les principaux documents de cette polémique.

Les lettres qui constituent le présent volume tendent à éclaircir soit la question biblique en général, soit la méthode qui a été suivie dans *L'Évangile et l'Église*, soit quelques sujets importants qui ont été à peine abordés dans ce livre, à savoir l'origine et l'autorité des Évangiles, la divinité de Jésus-Christ, ou qui y ont été sommairement traités, comme l'institution de l'Église et des sacrements, l'autorité des dogmes.

L'auteur avait adressé *L'Évangile et l'Église* au « lecteur de bonne foi ». Il fait de même pour les explications qu'il publie maintenant, comme il a publié le précédent livre, selon le droit qu'il croit avoir de dire sa pensée, surtout après qu'on l'a travestie, et sous sa propre responsabilité. Il s'était proposé d'y joindre un examen critique des

récits de la résurrection du Sauveur, dans les quatre Évangiles. Mais il a jugé, à la réflexion, qu'il en avait dit assez sur ce point et que ses conclusions n'avaient pas besoin de commentaire.

Écrivant en France, c'est-à-dire en un pays de libre discussion, où la science indépendante a eu des représentants plus brillants et plus écoutés que ceux de l'exégèse traditionnelle, il n'a pas à craindre de surprendre ses lecteurs, même catholiques, en posant devant eux des problèmes nouveaux et déconcertants pour leur foi. Il se ferait scrupule et il aurait honte d'inquiéter les âmes simples dans la paisible possession de leur croyance. Mais il est convaincu, à tort ou à raison, qu'il y a, dans le catholicisme français, trop de personnes, et depuis trop longtemps, qui n'ont pas assez peur de scandaliser les savants. A chacun sa clientèle. Les vrais et bons ignorants ne le lisent pas. Si des ignorants qui devraient savoir, et qui veulent toujours ignorer, viennent chercher dans ces pages de quoi

s'étonner et s'indigner, ils seront servis à souhait. D'autres pourront trouver cette publication inopportune. Mais « importun » et « inopportun » ne sont pas synonymes. L'on avoue humblement ici n'avoir que trop mérité jusqu'à présent le premier de ces qualificatifs ; on croirait pouvoir contester le second.

L'on n'entend point, d'ailleurs, faire de la question biblique le problème religieux ou la question catholique par excellence. D'autres questions non moins graves, plus directement pratiques, sollicitent l'attention des chefs de l'Église et celle de tous les catholiques sincères. Mais certains hommes d'action doivent beaucoup s'illusionner en se persuadant qu'une telle question est accessoire et qu'elle pourrait être bien vite réglée par des procédés analogues à ceux qui ont été employés jadis contre Galilée et contre Richard Simon.

Ces expériences n'ont rien d'encourageant. La question biblique, disons-le puisque plusieurs n'ont pas l'air de le com-

prendre, la question biblique tient à la question capitale de la formation intellectuelle des catholiques, à la question du régime intellectuel de l'Église. Pour subsister en France, le catholicisme a besoin, certes, de n'être pas un parti de réaction, soit dans l'ordre politique, soit dans l'ordre social. Cette condition, néanmoins, ne suffit pas, ou plutôt elle est irréalisable, et le catholicisme sera, par la force des choses, un parti, ce qu'il ne doit pas être, et un parti réactionnaire, voué à un affaiblissement incurable et à une ruine fatale, tant que l'enseignement ecclésiastique semblera vouloir imposer aux esprits une conception du monde et de l'histoire humaine qui ne s'accorde pas avec celle qu'a produite le travail scientifique des derniers siècles ; tant que les fidèles seront entretenus dans la crainte de mal penser et d'offenser Dieu, en pensant simplement, et en admettant, dans l'ordre de la philosophie, de la science et de l'histoire, des conclusions et des hypothèses que n'ont pas prévues les

théologiens du moyen âge ; tant que le savant catholique aura l'air d'être un enfant tenu en lisière et qui ne peut faire un pas en avant sans être battu par sa nourrice. Une formation spéciale et défectueuse crée nécessairement une mentalité particulière et inférieure, laquelle entraîne après soi l'esprit de parti, la défiance à l'égard de ce qui est vraiment lumière et progrès. La plus sage des politiques, la plus généreuse sollicitude pour les classes populaires n'assureraient pas chez nous l'avenir du catholicisme, si le catholicisme qui, étant une religion, est d'abord une foi, se présentait sous les apparences d'une doctrine et d'une discipline opposées au libre essor de l'esprit humain, déjà minées par la science, isolées et isolantes au milieu du monde qui veut vivre, s'instruire et progresser en tout.

On doit avoir le droit de dire ces choses, quand on a employé sa vie à montrer que la profession de catholicisme est compatible avec le plein exercice de la raison et les libres

recherches de la critique. On a écrit *L'Évangile et l'Église* afin d'expliquer comment le principe catholique, en vertu de son inépuisable fécondité, peut s'adapter à toutes les formes du progrès humain. Mais l'adaptation, dans le passé, ne s'est jamais faite sans effort. Il en sera de même à l'avenir.

AUTOUR D'UN PETIT LIVRE

LETTRE A UN CURÉ-DOYEN

SUR L'ORIGINE ET L'OBJET DU PETIT LIVRE

Cher Monsieur le Doyen,

Vous souvient-il de la confusion que j'éprouvai, un certain jour, il y a bien longtemps, vingt-huit ans ! lorsque, professeur aussi curieux que bienveillant, vous eûtes l'idée de jeter les yeux sur un papier que je griffonnais au moment où vous pénétriez dans ma chambre de séminariste? Je n'avais pas eu le temps de le cacher, mais peut-être en avais-je trahi l'envie par un geste imprudent. Quand je pense à ce qu'il vous fut donné de lire, j'en rougis encore. Cela commençait en manière de titre : « *Autorité et liberté*, par A. L. » Vous eûtes la charité de ne pas rire, et vous me dîtes gravement : « Cet ouvrage est déjà fait. » Vous aviez pressenti

l'écueil de ma vie et découvert mon péché dominant, certain appétit naturel pour l'encre d'imprimerie et pour les questions dangereuses.

L'apparition de *L'Évangile et l'Église* n'a donc pas dû vous surprendre. Vous êtes tout désigné pour recevoir l'aveu des motifs particuliers qui m'ont conduit à écrire ce livre et à l'écrire tel qu'il est.

I

On parle peu de M. A. Harnack dans votre paisible paroisse. Mais vous n'ignorez pas le retentissement considérable que les conférences du célèbre professeur de Berlin, sur *L'essence du christianisme*, ont eu dans le monde protestant et même chez les catholiques. Je vous sais fort capable d'avoir lu ce livre, sans le montrer aux curés de votre canton ; et si vous l'avez lu, vous n'aurez pas manqué d'y reconnaître un effort considérable et heureux, en un certain sens, pour donner au protestantisme une doctrine définie et un fondement solide. En tant qu'expression du christianisme primitif, le système du savant conférencier est tout à fait défec-

tueux, disons radicalement faux. En tant que formule du protestantisme, il est logique, équilibré, tout simplement parce qu'il n'a retenu de l'Évangile que ce qui peut s'accorder avec le principe de la Réforme, c'est-à-dire l'individualisme religieux. Si la foi au Dieu Père, qui pardonne le péché à l'homme, est tout le christianisme, Luther a cru essentielles à la religion bien des choses qui ne l'étaient pas ; mais son idée principale, la justification par la foi seule, est sauvée en grande partie, la foi au Père que Jésus révèle prenant la place de la foi à la vertu rédemptrice de la mort du Christ ; et surtout le caractère individuel du christianisme luthérien est garanti, on peut dire perfectionné, puisque toute la religion se passe entre Dieu et la conscience de chacun.

La nouvelle théorie devait donc attirer l'attention de tous les théologiens protestants, surtout des luthériens allemands, soit que les uns l'accueillissent comme un moyen de réconcilier à jamais la foi avec la science, soit que les autres, hommes de tradition malgré eux, la regardassent comme une tentative menaçante pour ce qu'ils ont conservé de croyances chrétiennes.

Rien de plus facile à expliquer que cet enthousiasme, d'une part, et cette inquiétude, de l'autre. Il y va de l'avenir du protestantisme luthérien, et l'on conçoit que les disciples de Luther s'y intéressent. Pour les uns, *L'essence du christianisme* signifiait le triomphe d'une certaine critique, avec le salut de la religion; pour les autres, c'était comme une prophétie de ruine et la fin de toute orthodoxie. La valeur de la synthèse historique qui supporte le système de M. Harnack n'est pas ce qui a le plus frappé ses coreligionnaires. Venant après l'*Histoire des dogmes*, du même auteur, cette synthèse n'avait de signification particulière que relativement au système.

Ce qui peut être moins aisé à comprendre que l'émotion du monde protestant, c'est l'accueil favorable que la théorie théologique et la synthèse historique ont trouvé dans une portion très éclairée du monde catholique. Non seulement des laïques intelligents, qui cherchent vainement, dans notre littérature religieuse, le secours dont ils auraient besoin pour se former une idée de la religion qui soit selon l'histoire, n'ont pu s'empêcher d'admirer ce qui les instrui-

sait, de trouver une certaine satisfaction d'esprit dans l'équilibre apparent de la théorie et des faits, peut-être aussi une satisfaction de cœur dans l'idée d'une religion tout intérieure et vivante; mais, même auprès des ecclésiastiques qui tâchent de suivre le mouvement des idées et de la science contemporaines, l'ouvrage de M. Harnack a rencontré plutôt crédit que réserve et défiance. Il a été discrètement loué par des personnes qui ont hautement blâmé *L'Évangile et l'Église*.

Peut-être le docte professeur a-t-il bénéficié d'un mot mal compris qui se lit dans la préface de sa *Chronologie* de l'ancienne littérature chrétienne. Il a écrit là, que, en ce qui regarde l'origine des livres du Nouveau Testament, la critique revient « vers la tradition ». La portée de cette déclaration fut grandement exagérée par quelques exégètes conservateurs, qui s'imaginaient trouver dans M. Harnack un allié. Ceux-là se sont tus devant *L'essence du christianisme*. Mais il y a eu chez d'autres beaucoup plus qu'une tolérance bénévole, plus que la justice rendue à l'ampleur et à la solidité d'information d'un savant qui ne le cède à personne

pour la connaissance des premiers siècles chrétiens, plus que la sympathie légitime pour le croyant qui, ayant cherché la formule scientifique de sa foi et l'ayant trouvée, la propose loyalement à ceux qui, cherchant aussi, ne savent pas trouver ; il y a eu comme une sorte d'adhésion contenue à un système dont on ne semblait voir ni la réelle fragilité, ni l'esprit foncièrement anticatholique. On aurait pu croire que le refuge ménagé au dernier débris de la foi protestante servirait également d'asile à un catholicisme érudit et distingué.

Cependant les personnes qui se sont fait une spécialité de dénoncer les périls de l'Église ne semblaient pas soupçonner celui-là. Peut-être ne voyaient-elles pas que la diffusion d'une philosophie générale qui ramène tout l'Évangile et tout le christianisme à la seule foi du Dieu Père était quelque chose de plus grave que les témérités d'exégètes qui croient devoir abandonner l'historicité de Judith, ou celle des premiers chapitres dela Genèse, ou l'authenticité mosaïque du Pentateuque. On pouvait aussi se demander si les savants qui se considèrent comme les apologistes officiels de l'Église ne comprenaient

pas la nécessité de remettre au point la perspective de l'histoire évangélique et chrétienne, ou si la difficulté d'opposer synthèse à synthèse les arrêtait, ou s'ils flairaient quelque danger dans l'entreprise. Peut-être y a-t-il une part de vérité dans chacune de ces trois hypothèses.

Alors quelqu'un eut honte, pour l'Église, de ce silence humiliant. Vous connaissez, Monsieur le Doyen, l'histoire d'un certain Firmin, qui avait commencé, depuis 1898, dans la *Revue du clergé français*, une série d'articles théologico-apologétiques sur la religion, la révélation, le culte israélite, dont la publication fut subitement interrompue, en novembre 1900, par un acte de l'autorité ecclésiastique. Firmin avait été, pendant cinq ans, catéchiste de jeunes filles ; c'est pour elles qu'il s'était remis à l'étude de la doctrine et de l'apologétique chrétiennes, après douze ans passés dans l'enseignement des langues orientales et de l'exégèse biblique. S'appliquant à l'histoire des dogmes, il choisit pour guide le Cardinal Newman et reprit son idée du dévoloppement chrétien, pour l'opposer aux systèmes de MM. Harnack et A. Sabatier. Il fut amené ainsi à rédiger un ouvrage assez

étendu où il traitait des théories générales de la religion, de la religion en elle-même et de la révélation, de la religion d'Israël, de Jésus-Christ, de l'Église, du dogme chrétien, du culte catholique. C'est aux premiers chapitres qu'il avait emprunté les articles de la *Revue du clergé français*. C'est dans les derniers qu'il puisa *L'Évangile et l'Église*. Comme les idées condensées dans *L'essence du christianisme* étaient celles qui dominaient l'*Histoire des dogmes*, en vue de laquelle Firmin avait écrit son catéchisme, la transposition était facile. Ainsi parut le petit livre.

II

Firmin croyait avoir le droit de montrer que la religion catholique, dont il fait profession, n'est pas étrangère à l'Évangile de Jésus. Mais, en matière d'hypothèses ou de théories qui sont réclamées par un état donné de la science, on ne réfute véritablement que ce que l'on remplace, et il n'y aurait pas eu beaucoup plus d'intérêt que de profit à critiquer par le menu toutes les assertions de M. Harnack; mieux

valait proposer, sur le sujet en discussion, des vues générales qui pussent à la fois satisfaire l'historien et le croyant. Ou Firmin devait se taire, comme ont fait les gens prudents, ou il devait faire ce qu'il a fait, ébaucher une synthèse historique du développement chrétien, à partir de l'Évangile.

Il serait bien osé d'affirmer que cette synthèse est tout élaborée dans l'enseignement ordinaire de l'Église, dans les manuels de théologie et d'histoire ecclésiastique, ou dans les ouvrages d'apologétique. Firmin ne connaît aucun livre catholique où soit exposé, dans sa physionomie native, le fait évangélique, où soit exactement décrit le rapport historique de ce fait avec le développement constitutionnel, dogmatique et cultuel du catholicisme. Les livres de séminaire n'ont sur tous ces points que les vues abstraites de la théologie scolastique. Firmin n'a pas songé un seul instant à transporter dans son petit écrit ces constructions doctrinales qui n'ont que l'apparence de l'histoire. Il devait aborder le sujet en historien. C'est ce qui explique le caractère de son essai.

L'histoire ne saisit que des phénomènes, avec

leur succession et leur enchaînement ; elle perçoit la manifestation des idées et leur évolution ; elle n'atteint pas le fond des choses. S'il s'agit des faits religieux, elle les voit dans la limitation de leur forme sensible, non dans leur cause profonde. Elle est, à l'égard de ces faits, dans une situation analogue à celle du savant devant les réalités de la nature, petites et grandes. Ce que le savant perçoit est un infini d'apparences, une manifestation de forces ; mais la grande force cachée derrière tous les phénomènes ne se laisse pas toucher directement par l'expérience. Dieu ne se montre pas au bout du télescope de l'astronome. Le géologue ne l'exhumera pas en fouillant l'écorce de la terre. Le chimiste ne pourra l'extraire du fond de son creuset. Bien que Dieu soit partout dans le monde, on peut bien dire qu'il n'est nulle part l'objet propre et direct de la science. Il est aussi partout dans l'histoire de l'humanité, mais il n'est pas plus un personnage de l'histoire qu'il n'est un élément du monde physique. Est-ce que l'histoire de la religion se présente comme une révélation immédiate et totale de l'Être divin ? N'apparaît-elle pas comme un lent progrès dont

chaque étape suppose celle qui la précède, et prépare celle qui la suit, étant elle-même conditionnée par toutes les circonstances du présent? Cette histoire, même dans l'Évangile, est une histoire humaine, en tant qu'elle se produit dans l'humanité. C'est comme homme, non comme Dieu, que Jésus est entré dans l'histoire des hommes.

Pas plus que la description de la nature, la description de l'histoire ne peut affecter la forme d'une oraison ou d'un acte de foi. On n'écrit pas l'histoire à genoux, les yeux fermés devant le mystère divin. Et comme le naturaliste ne nie pas Dieu en nous racontant le monde, l'historien ne le nie pas davantage, il ne détruit pas le surnaturel de la religion, ni la divinité du Christ, ni l'Esprit qui agit dans l'Église, ni la vérité du dogme, ni la surnaturelle efficacité des sacrements, quand il décrit le ministère de Jésus dans les humbles conditions de sa réalité, le développement extérieur de l'institution ecclésiastique, celui de la doctrine chrétienne et celui du culte catholique. La représentation naturelle des choses, selon qu'elles paraissent au regard de l'observateur, est parfaitement compatible avec leur explication

surnaturelle. Mais cette explication n'est pas matière d'histoire. Firmin a cité[1] ce remarquable passage de Newman[2] : « Il ne faut pas nier que ce qui est humain dans l'histoire puisse être divin au regard de la doctrine ; il ne faut pas confondre le développement extérieur des choses avec l'action intime de la Providence ; il ne faut pas raisonner comme si l'existence de l'instrument naturel excluait l'opération de la grâce. » Entre M. Harnack et Firmin, il ne s'agissait pas de l'explication surnaturelle, mais des faits historiques, du fait évangélique, du fait ecclésiastique, et du rapport que l'historien perçoit entre l'un et l'autre. M. Harnack soutenait que le fait ecclésiastique est comme étranger, hétérogène, adventice au fait évangélique; Firmin a voulu montrer que les deux faits sont connexes, homogènes, intimement liés, ou plutôt qu'ils sont le même fait dans son unité durable. Tout le petit livre est dans ce simple énoncé.

Firmin n'en faisait point mystère; il avait

1. *L'Évangile et l'Église*, 213.
2. *Essays critical and historical*, II, 230.

dit très clairement, dans sa préface, qu'il se plaçait, comme M. Harnack, au point de vue de l'histoire. Les personnes qui se sont jetées sur *L'Évangile et l'Église*, et qui, sans vérifier l'exposé des faits, se sont appliquées à en déduire toutes sortes de conclusions hétérédoxes, ne semblent pas s'être doutées que, si les faits sont ce qu'a dit Firmin, ce n'est pas lui, mais ses agresseurs qui ont travaillé à l'ébranlement de la foi. Firmin était catholique aussi radicalement que M. Harnack était radicalement protestant ; il ne contestait aucun dogme, et il en venait même à les justifier tous ; il admettait la divinité du Christ aussi bien que l'existence de Dieu, mais il n'avait à prouver ni l'une ni l'autre. On pouvait discuter sa méthode, mais comme il n'avait, en aucune hypothèse, le droit de mentir, le premier devoir de ses critiques aurait été d'examiner l'état réel des questions. Tout le reste n'était que raisonnements dans le vide, déclamation superflue et agitation stérile.

III

La méthode que Firmin a suivie s'imposait à lui. L'argument d'autorité, si familier aux théologiens catholiques, ne servait de rien pour la critique d'un écrivain protestant et de vues philosophico-historiques sur l'origine et le développement du christianisme. Toutefois, si Firmin n'a pas invoqué la tradition dogmatique du catholicisme, ce n'est pas seulement parce que M. Harnack et tous les protestants déclinent cette preuve, c'est que celle-ci n'est point recevable dans l'ordre de l'investigation historique. On peut éclairer la foi par l'histoire, mais non fonder l'histoire sur la foi. Démontrer la légitimité du développement catholique par l'infaillibilité de l'Église serait faire un cercle vicieux, puisque l'infaillibilité fait partie du développement, qu'elle ne peut se démontrer par elle-même, et qu'elle a plutôt besoin d'être prouvée et expliquée. Il y aurait contradiction à supposer qu'une définition ecclésiastique rendrait historiquement certain un fait de l'ordre humain qui serait indémontrable par ailleurs. La démons-

trabilité des faits historiques qui sont objet de foi est présupposée aux définitions ; faute de quoi, ce ne serait pas l'autorité de l'Église qui garantirait les faits, mais les faits qui manqueraient à l'autorité de l'Église, et cette autorité reposerait sur le néant. Si l'histoire de la religion n'est pas établie par les moyens de la recherche historique, si la tradition biblique, israélite et chrétienne, n'a pas de consistance par elle-même, il ne faut pas compter sur le magistère de l'Église pour lui en donner. Car l'Église elle-même s'autorise de l'Écriture. Sans doute l'Église aussi est un témoin historique et qui n'est point à négliger pour l'interprétation du témoignage biblique ; mais le témoignage historique de l'Église n'a pas la rigueur d'un jugement dogmatique ; avant d'être employé, il a besoin d'être analysé, discuté, pesé, comme tout autre témoignage.

Si l'on veut reconstituer l'histoire évangélique et celle du christianisme primitif, il faut se reporter aux anciens documents de la littérature chrétienne et opérer sur leurs données une sorte de triage, afin d'utiliser chacune d'elles selon son caractère et sa signification propre. On

n'allèguera pas le symbole de Nicée pour déterminer le sens de la formule « fils de Dieu », dans les Évangiles synoptiques. Le sens des textes évangéliques est indépendant de l'interprétation qui en a été donnée plus tard, au moyen d'une philosophie religieuse qui n'est pas dans la prédication de Jésus. Il en va de même pour l'idée du royaume de Dieu, pour l'institution de l'Église, pour l'origine des sacrements. Traduire l'idée du royaume des cieux, sous prétexte de conformer cette espérance à la réalité, serait, pour l'historien, la trahir. Supposer que le Christ a défini exactement l'avenir de son œuvre, et interpréter les textes d'après ce qu'on sait maintenant du passé de l'Église, serait, en critique, un acte arbitraire, et même un acte de faussaire. Les définitions des derniers conciles sur l'institution de la hiérarchie ecclésiastique, de la primauté pontificale, des sacrements, par le Christ lui-même, sont, pour le critique, des idées, et, pour le croyant, des vérités générales dont l'expression dogmatique ne détermine pas la modalité du lien qui rattache historiquement au ministère de Jésus l'origine de l'Église. Les réalités et les notions de hiérar-

chie, de primauté, d'infaillibilité, de dogme, même de sacrement, correspondent à un accroissement de la communauté chrétienne qui a seulement son germe dans l'Évangile. Elles ne peuvent être que l'équivalent agrandi de choses et d'idées plus rudimentaires dont on discerne la trace dans le Nouveau Testament. Ce sont ces germes et ces rudiments que l'on montrera au lecteur quand on lui parlera des origines du christianisme. L'historien croirait commettre un anachronisme des plus lourds en dissertant sur l'infaillibilité pontificale de Simon-Pierre, qui n'a certainement jamais eu la pensée de définir aucun dogme, et qui ne se doutait pas que son ministère était un pontificat supérieur à celui de Caïphe. Les formes primitives de l'organisation, de l'enseignement et du culte chrétiens sont à étudier dans les écrits des premiers temps. La légitimité du développement catholique ne sera pas compromise parce que l'on aura constaté qu'il a été vraiment un développement, et qu'il n'avait pas, à l'état d'embryon, les proportions qu'on lui voit dans sa maturité.

Tous les esprits ne sont pas préparés chez nous à comprendre l'histoire présentée de cette

façon, c'est-à-dire comme histoire. Mais qu'y faire ? Combien d'autres attendent vainement et se lassent d'attendre qu'on leur explique enfin ce qu'on veut leur faire croire ?

Il est des théologiens catholiques pour qui tous les textes de la Bible et de la tradition sont un immense recueil de pièces uniformes, qui servent toutes au même usage, et qui disent toutes la même chose. On croirait que, depuis Adam jusqu'à eux, la tradition religieuse n'a fait que ruminer les mêmes pensées. Toutes les sentences de la Bible signifient ce qui convient aux thèses qu'elles doivent appuyer. Les faits montrent la même docilité ; ils n'ont plus de physionomie propre ; ils sont ce qu'ils ont besoin d'être pour s'accorder avec la théorie. Cette manière de traiter les documents et l'histoire de la religion peut avoir sa vérité en tant qu'interprétation générale des choses par la foi. Mais si on veut la prendre pour un panorama de l'histoire, ce n'est plus qu'un tableau sans vie, sans lumière et sans harmonie réelle. L'histoire des origines chrétiennes, en particulier, devient ainsi quelque chose de froid, de raide, d'abstrait, comme si l'Évangile avait été conçu

en dehors de l'humanité ; comme si le Christ, divin automate, n'avait fait autre chose que placer à chaque moment la parole et l'action que lui dictait un programme fixé d'avance en tous ses détails et où l'avenir n'était pas moins exactement défini que le présent ; comme si les apôtres avaient été englobés dans le même déterminisme, et que l'Église fût entrée dans le monde par un simple jeu de mécanique surnaturelle. Doctrine, et non histoire. Les textes que l'on fait parler en faveur de cette doctrine n'ont plus d'âge ; ils ne disent plus ce qu'ont pensé et senti ceux qui les ont écrits ; ils ne sont que les éléments logiques d'un système dont les faits évangéliques et le Christ lui-même font aussi partie.

Ce n'est pas à ceux qui sont accoutumés à entendre ainsi l'Évangile que Firmin destinait son livre. Ils ne pouvaient qu'en méconnaître l'objet et la portée. Mais le nombre va croissant de ceux qui, ayant reçu l'éducation moderne de l'esprit, souffrent, quelquefois inconsciemment, de toutes les insuffisances que présente, relativement à eux, l'enseignement dont je viens de parler. Les jeunes intelligences que l'on

façonne maintenant partout à une connaissance réelle de l'univers et de l'humanité ont besoin d'une connaissance tout aussi réelle de la religion qu'on veut leur inculquer. Une conception non historique de l'Évangile choque tout naturellement des esprits qui ont quelque expérience de l'histoire. Sans prétendre à la qualité de maître dans l'Église, Firmin offrait à ceux-là un modeste essai. Les conférences de M. Harnack n'avaient pas été prononcées dans une réunion de vieux théologiens ou pasteurs protestants, mais devant la jeunesse universitaire de Berlin. C'étaient surtout aussi, parmi les catholiques, des jeunes gens qui lisaient *L'essence du christianisme*, et c'est à ceux que M. Harnack avait pu et pouvait intéresser, à tous ceux qu'une synthèse de l'histoire chrétienne pouvait instruire, que s'adressait *L'Évangile et l'Église*. Mais d'autres ont voulu lire ce qu'ils étaient disposés d'avance à mal interpréter.

Le petit livre a résonné comme un glas funèbre aux oreilles d'hommes qui ne peuvent ou ne veulent se figurer le présent et l'avenir du catholicisme que sous la forme immobile et convenue d'un passé qui n'a point existé. Ils

ont imaginé que l'on célébrait les funérailles de la vieille exégèse et que l'on se proposait même de conduire à la tombe le Christ et son Évangile, l'Église et son autorité, le dogme et sa vérité, la théologie tout entière, avec les sacrements et l'économie traditionnelle du culte catholique. Mais bien loin d'être une œuvre de scepticisme et de mort, le petit livre était une œuvre d'espérance et de vie. A peine avait-il un regard pour ce qui décline et s'en va, pour des choses qui ne sont ni l'Évangile ni le catholicisme, à savoir la fausse apologétique de la Bible, les Vies de Notre-Seigneur qui ne sont pas des histoires de Jésus, l'Église politique, la superstition de la formule, le mécanisme rituel. Ce qu'il contemplait, ce qu'il montrait vivant dans le passé bien compris, et impérissable dans l'avenir que tout croyant sincère doit préparer, c'était la Bible, œuvre divine dont une critique respectueuse pénètre le secret et révélera de plus en plus la grandeur ; c'était le Christ, dans la simplicité de son existence terrestre, où étaient cachés les trésors de la Divinité, et dans la puissance infinie de son action permanente, où ces trésors viennent successivement au jour ; c'était l'Église

catholique et romaine, cité spirituelle, patrie des âmes, foyer perpétuel de vérité, de justice et de sainteté ; c'était la foi des siècles, toujours la même et toujours nouvelle, et sachant se reconnaître dans tout ce qui est vrai ; c'était l'immense vie du culte chrétien, qu'anime l'esprit de Jésus. Le petit livre était, malgré ses défauts, et dans son aridité didactique, un hommage au Christ-Dieu, et à l'Église, corps vivant du Christ immortel.

Veuillez agréer, cher Monsieur le Doyen, mes sentiments d'affectueux respect.

LETTRE A UN CARDINAL

SUR LA QUESTION BIBLIQUE

MONSEIGNEUR,

Toutes les gloires de la congrégation restaurée au XIX[e] siècle, sous le nom d'Oratoire, par le P. Pététot, pâlissent devant la haute et sereine figure de l'ex-oratorien Richard Simon, le père de la critique biblique et la victime du grand Bossuet. Ç'a été pour moi une extraordinaire surprise de trouver que Votre Éminence, dans la lettre qu'Elle a voulu écrire sur la question biblique, à propos de *L'Évangile et l'Église*, pensait encore que Bossuet avait dit le dernier mot touchant l'application de la critique à la Bible, comme s'il avait eu de tout point raison contre le savant qu'il a entrepris d'étouffer, sans l'avoir vraiment compris ni réfuté. Richard Simon s'appuyait sur les faits. Bossuet lui a opposé surtout des phrases éloquentes ; et maintenant que les faits entrevus par le critique sont mieux

connus, les phrases de l'Évêque de Meaux, toujours aussi sonores, semblent de plus en plus vides. On peut les répéter utilement dans les cours de littérature française ; mais il y aurait abus à en faire la loi de l'exégèse et de l'histoire bibliques.

Puisque Votre Éminence a cru pouvoir écarter, par quelques citations d'un auteur déjà ancien, le problème très grave et très complexe que l'on désigne sous le nom de « question biblique », Elle me permettra de Lui exposer certaines considérations d'ordre réel qui militent contre un jugement aussi sommaire et d'inspiration si exclusivement académique.

I

Pour me conformer au goût de Votre Éminence, je prends pour thème de mes réflexions un admirable passage du *Discours sur l'histoire universelle*, au chapitre XXVII de la seconde partie :

« Mais dans cette différence qui se trouve entre les livres des deux Testaments (relativement à

l'époque de leur composition), Dieu a toujours gardé cet ordre admirable, de faire écrire les choses dans le temps qu'elles étaient arrivées, ou que la mémoire en était récente. Ainsi ceux qui les savaient les ont écrites ; ceux qui les suivaient ont reçu les livres qui en rendaient témoignage ; les uns et les autres les ont laissés à leurs descendants comme un héritage précieux ; et la pieuse postérité les a conservés. C'est ainsi que s'est formé le corps des Écritures saintes tant de l'Ancien que du Nouveau Testament : Écritures qu'on a regardées, dès leur origine, comme véritables en tout, comme données de Dieu même, et qu'on a aussi conservées avec tant de religion, qu'on n'a pas cru pouvoir sans impiété y altérer une seule lettre. C'est ainsi qu'elles sont venues jusqu'à nous, toujours saintes, toujours sacrées, toujours inviolables ; conservées les unes par la tradition constante du peuple juif, et les autres par la tradition du peuple chrétien, d'autant plus certaine qu'elle a été confirmée par le sang et par le martyre tant de ceux qui ont écrit ces livres divins que de ceux qui les ont reçus. »

Ce que Bossuet énonçait comme fait, la plupart des théologiens inclinent à l'entendre comme dogme ; cette prétendue histoire aurait été de nécessité providentielle, et ce serait la tradition de l'Église. Au risque de vous scandaliser

encore une fois, Monseigneur, je n'hésite pas à dire que cette belle thèse ne tient pas debout et qu'il faut du moins en rabattre beaucoup sur les garanties que présente à l'historien la transmission des textes, l'origine des livres et la représentation des choses.

Peut-on soutenir que les Juifs et les chrétiens se seraient fait scrupule de changer une seule lettre au texte des livres sacrés, quand il est avéré que le livre de Job, dans la version des Septante et dans l'ancienne Vulgate latine, était beaucoup plus court que dans l'hébreu traditionnel, suivi par la Vulgate de saint Jérôme ? Les recensions grecques de Tobie ne diffèrent-elles pas notablement entre elles, et notre version latine ne diffère-t-elle pas encore plus de toutes les recensions grecques ? La comparaison des anciens manuscrits entre eux, comme celle des versions avec les textes originaux, n'atteste-t-elle pas l'existence d'un nombre infini de variantes qui ne sont pas toutes sans signification, et qui ne proviennent pas toutes de la distraction des copistes ? Eusèbe de Césarée et saint Jérôme affirment que la finale du second Évangile et la section de la Femme adultère, en saint Jean,

manquaient dans les plus anciens et les meilleurs manuscrits ; elles y manquaient si bien que l'on possède encore de ces manuscrits où elles ne se trouvent pas. Ce sont des morceaux importants, où il n'y a pas qu'une « seule lettre ». Comment se fait-il que « la pieuse postérité » les ait d'abord ignorés ou suspectés ? Votre Éminence doit avoir entendu parler du verset dit des Trois témoins célestes, dans la première Épître de saint Jean, et, sans doute, après le décret que la Congrégation du Saint-Office a rendu au sujet de ce texte, en 1897. Elle le tient pour très authentique. Comment donc ce verset si authentique a-t-il été complètement inconnu à la tradition grecque depuis les origines, à la tradition latine jusque vers la fin du IVe siècle, et comment n'a-t-il pu se glisser que peu à peu et sournoisement dans la Vulgate, où saint Jérôme, certes, ne l'avait pas mis ? Les textes bibliques ont une histoire, Monseigneur, et c'est temps perdu de nous assurer qu'une telle histoire n'existe pas, de proclamer qu'elle ne doit pas exister. Nous autres critiques savons bien qu'elle existe, puisque nous avons sous les yeux et dans la main les témoignages innombrables de sa réalité, des modifi

cations variées et plus ou moins profondes que les textes n'ont pas cessé de subir depuis le commencement.

Juger de toutes ces divergences par leur rapport avec notre Vulgate et condamner ce qui n'est pas conforme à nos éditions de la Bible latine serait un procédé fort commode au point de vue théologique, mais non moins absurde au point de vue scientifique, attendu que notre texte officiel n'est pas même exactement celui qu'avait établi saint Jérôme, et que notre version, par le seul fait qu'elle est une version, n'est pas une règle absolue pour le contrôle des textes originaux d'où elle procède et qu'elle peut ne pas représenter avec une entière fidélité. Le verset des Trois témoins célestes est dans notre Bible : cela ne prouve pas que saint Jérôme l'ait connu, et il est moralement certain qu'il ne le connaissait pas ; cela ne prouve pas davantage que le verset ait été écrit en grec par l'auteur de la première Épître johannique, et il est moralement certain que cet auteur n'a jamais pensé à l'écrire, puisque la tradition grecque n'en a gardé aucune trace, que l'examen du contexte suggère l'idée d'une interpolation, et

que l'on peut marquer approximativement la date où cette interpolation a été pratiquée dans la Vulgate latine.

En ce qui regarde la conservation des textes bibliques, les décisions et l'enseignement de l'Église ne garantissent que deux faits généraux, également reconnus par une critique impartiale ou qui échappent à son contrôle, à savoir : que les Livres saints n'ont pas été altérés dans leur substance, et que les altérations accidentelles qui peuvent se rencontrer dans les textes ecclésiastiques n'ont jamais eu pour effet d'y introduire une erreur doctrinale, une croyance étrangère à la révélation contenue dans les Écritures authentiques. Opposer à l'exercice de la critique textuelle les décrets du concile de Trente touchant la canonicité des Écritures et l'authenticité de la Vulgate serait exagérer la portée de ces définitions, les vouer à la risée des savants non catholiques et condamner les exégètes catholiques à une besogne impossible. La Vulgate est authentique en tant que texte officiel de l'Église, et c'est ce genre d'authenticité que le concile avait en vue. L'authenticité réelle, le rapport de notre version latine avec les textes

originaux est autre chose que l'authenticité entendue au sens que je viens de dire, et l'on a grand tort de confondre l'une avec l'autre, de vouloir prouver l'une par l'autre.

La Vulgate n'est pas seulement pour nous un document biblique, c'est aussi un document ecclésiastique. En tant qu'elle représente les Écritures primitives, elle a pour le théologien l'autorité d'un texte inspiré ; en tant que version composée sous le regard de l'Église, par des hommes pénétrés de son enseignement, adoptée et approuvée par les conciles et les Papes, consacrée par l'usage liturgique, elle a de plus l'autorité d'une source traditionnelle. L'Église, pour s'en servir en toute sécurité, n'a pas besoin de démêler en détail dans la traduction ce qui est conforme aux textes originaux et ce qui s'en écarte, par omission, addition ou modification, ce qui a été la pensée de l'hagiographe, et ce que les interprètes ont pu y ajouter sous l'influence de sa propre tradition. Mais ce n'est pas une raison, Monseigneur, pour que les critiques n'aient pas le droit de suivre dans son évolution très compliquée l'histoire des textes bibliques et celle de la Vulgate elle-même, de

discuter librement, selon les règles qu'on applique à l'examen de tous les textes anciens, la quantité incalculable des menus problèmes qu'ils rencontrent sur leur chemin.

II

La question d'authenticité pour les livres semble plus inquiétante que la question d'intégrité pour les textes. En réalité, les deux se touchent, et l'on passe presque insensiblement de la critique du texte à la critique du livre, à ce qu'on appelle la haute critique. Bossuet se figurait l'activité littéraire de Moïse, d'Isaïe, des évangélistes, d'après la sienne propre, chaque écrivain étant censé avoir produit, sous l'inspiration divine, une œuvre personnelle et définitive, que « la pieuse postérité » conservait ensuite « comme un héritage précieux », sans « y altérer une seule lettre ». Richard Simon avait fort bien vu qu'il n'en était rien et que les livres de l'Ancien Testament, notamment le Pentateuque, n'étaient pas l'œuvre d'individus, mais de générations successives qui enrichissaient et retouchaient les anciennes Écritures en les

copiant. Ces libres procédés n'étaient pas encore tombés en désuétude aux approches de l'ère chrétienne, et l'on peut dire même que les Évangiles synoptiques ont été composés à peu près de la même façon que les livres historiques de l'Ancien Testament. L'époque où le texte de tels livres a été relativement fixé est aussi celle où l'on peut dire que les ouvrages ont été définitivement composés.

Nos manuels bibliques, fidèles à la tradition de Bossuet, continuent de traiter ces problèmes d'origine avec une hardie simplicité. Mais, ici encore, l'on est en présence de faits qui sont évidents pour les hommes sans parti pris. Si l'on veut savoir comment écrivaient les historiographes hébreux, l'on n'a qu'à comparer la Chronique, ou livre des Paralipomènes, avec les livres des Rois : on verra comment l'auteur plus récent prend, laisse, corrige, explique les données de ses devanciers. On n'a qu'à regarder aussi la façon dont les rédacteurs du premier Évangile et du troisième ont exploité le second. Je ne voudrais pas sembler faire à Votre Éminence un cours d'exégèse dont Elle n'a pas besoin, et qu'Elle ne me demande pas. Un

exemple sera néanmoins utile pour justifier mon assertion.

Lisez, Monseigneur, le récit de Marc[1] touchant la prédication infructueuse de Jésus à Nazareth : vous constaterez que le fait se place après la résurrection de la fille de Jaïr ; que les compatriotes du Sauveur se montrent incrédules ; que, pour ce motif, Jésus ne peut faire de miracles chez eux, et qu'il en est étonné. Consultez Matthieu[2] : le même fait vient après le discours des paraboles, et il semble en dépendre chronologiquement, parce que l'évangéliste a déplacé toutes les anecdotes qui se trouvent, dans Marc, entre le discours des paraboles et la prédication à Nazareth ; le rédacteur se contente de dire que Jésus « ne fit pas beaucoup de miracles », à cause de l'incrédulité de ses auditeurs ; il corrige ainsi l'expression malsonnante : « il ne put pas faire de miracles », et l'indication : « il était surpris de leur incrédulité ». Prenez Luc[3] : l'incident est transposé tout au début de

1. Marc, vi, 1-6.
2. Matth. xiii, 53-58.
3. Luc, iv, 16-30.

la prédication galiléenne ; Jésus refuse formellement de faire des miracles, en donnant pour raison que les prophètes Élie et Élisée ont fait les leurs pour des païens, non pour des Israélites ; et comme les gens de Nazareth se fâchent et veulent le faire périr, il leur échappe et s'en va. Marc et Matthieu ignoraient ce dénouement. Quand même Votre Éminence ne voudrait pas admettre la priorité de Marc relativement à Matthieu et à Luc, ni la dépendance littéraire de ceux-ci à l'égard de celui-là, Elle m'accordera du moins que les évangélistes ont une façon très libre d'interpréter la tradition qui leur tient lieu de source.

Pour entendre quelque chose à l'histoire de la Bible, et surtout à l'histoire de l'Ancien Testament, il faut commencer par mettre de côté l'idée du livre qui nous est familière, à savoir celle d'une composition homogène, œuvre et propriété d'un individu, qui demande à rester ce que l'a faite cet unique auteur. Chez les Juifs, la gloriole littéraire était inconnue ; les livres valaient par leur contenu et l'utilité que leurs possesseurs se proposaient d'en retirer ; ils n'existaient pas pour eux-mêmes ni pour l'hon-

neur de ceux qui y mettaient la main. Tant que l'on a cru pouvoir les compléter et les améliorer, la forme des anciens écrits n'a pas été arrêtée ; ceux dont l'histoire est la plus compliquée sont naturellement ceux qui ont été d'abord lus et copiés davantage. Tels sont les documents de la Loi ; tels les livres d'Isaïe et de Jérémie ; telles les rédactions de l'Évangile qui nous ont été conservées sous les noms de Matthieu, de Marc et de Luc. On ne peut disserter sur l'authenticité, l'intégrité, la valeur testimoniale de ces écrits, comme s'il s'agissait d'œuvres modernes dont chacune a, pour ainsi dire, son individualité et représente une personne.

Que la critique n'aboutisse pas toujours à des résultats certains, les critiques le savent aussi bien que leurs adversaires ; car ils ont conscience d'opérer constamment avec des hypothèses que l'examen des textes rend plus ou moins probables, qu'il peut rendre certaines, autant que la matière le comporte. L'hypothèse joue, dans l'investigation historique, le même rôle que dans les recherches proprement scientifiques. La meilleure est celle qui rend le mieux compte des faits connus et qui s'y adapte avec le plus de

facilité. Celle qui ne tient pas devant les faits est condamnée par là et n'a pas besoin d'être discutée autrement. Or il est des hypothèses qui ne résistent pas à l'examen critique des Livres saints; par exemple, l'unité originelle et l'authenticité mosaïque du Pentateuque, l'unité du livre d'Isaïe, la composition intégrale du premier Évangile par un apôtre, le caractère strictement historique de l'Évangile selon saint Jean. Et il est des hypothèses que l'analyse critique confirme et perfectionne chaque jour en les corrigeant, par exemple, l'hypothèse documentaire et celle d'une compilation successivement accrue au cours des siècles, pour le Pentateuque et pour Isaïe ; l'idée d'une combinaison de sources pour le premier Évangile ; l'idée d'une œuvre théologique et mystique pour le quatrième.

On aurait tort de penser que la tradition oppose des certitudes à ces hypothèses. La tradition ne leur oppose pas même des probabilités. Elle ne leur oppose rien, et pour une bonne raison : elle n'a jamais envisagé les problèmes que la critique a soulevés, et ceux qui allèguent aujourd'hui la tradition contre la critique ont

bien l'air de ne pas les soupçonner encore. La tradition chrétienne ne savait pas comment le Pentateuque avait été écrit, et certains auteurs ecclésiastiques, entre autres saint Jérôme, ont assez clairement entrevu cette incertitude. L'Église a pris le Pentateuque et les autres livres de l'Ancien Testament tels que la Synagogue les lui a transmis, comme des écrits inspirés de Dieu. Quant aux conditions particulières de leur rédaction, comme on n'y attachait pas d'importance, on les avait promptement oubliées. Les Juifs contemporains du Christ et des apôtres n'avaient que les notions les plus vagues sur la provenance des Écritures; ils attribuaient tout naturellement la rédaction du Pentateuque à Moïse, parce que celui-ci y jouait le principal rôle et parce qu'on avait écrit sous son nom les documents de la Loi. L'attribution à Isaïe, à Jérémie, des livres qui portènt leur nom, résultait de causes analogues : un noyau d'oracles, rédigé ou dicté par ces prophètes eux-mêmes, avait fait, pour ainsi dire, boule de neige le long des siècles, et le livre avait toujours gardé le nom du principal auteur. Il paraît également certain que la tradition chrétienne n'avait pas eu beaucoup

d'égard aux circonstances dans lesquelles les Évangiles avaient été composés. La preuve en est qu'elle ignorait ces circonstances. Les maigres indications du vieil auteur Papias d'Hiérapolis, recueillies par Eusèbe de Césarée, ne concernent que les Évangiles de Matthieu et de Marc ; elles ne peuvent passer pour une tradition de l'Église; elles ne sont qu'un témoignage isolé, dont la portée même est sujette à discussion et malaisée à définir; tout le reste est inconsistant, hypothétique ou légendaire ; l'Église s'est contentée des noms, ayant l'assurance intime de posséder, dans son Évangile quadriforme, le véritable Évangile du Christ.

La tradition de l'Église sur l'origine et l'histoire humaines des Livres saints n'a donc été et ne pouvait être que quelque chose d'assez vague, d'une vérité très générale, non un ensemble de connaissances précises comme on essaie maintenant d'en mettre dans les manuels d'histoire littéraire. La critique s'est efforcée de créer ce manuel de littérature biblique, parce qu'il n'existait pas. Elle aurait pu s'épargner souvent des hypothèses trop aventureuses ; mais, nonobstant de nombreux écarts, et malgré l'opposi-

tion qu'on lui a faite, il paraît bien qu'elle a réussi à fixer, tant pour l'Ancien que pour le Nouveau Testament, les lignes essentielles du travail qui a produit la Bible.

III

Bossuet pouvait dire sérieusement que Dieu a toujours fait « écrire les choses dans le temps qu'elles étaient arrivées ou que la mémoire en était récente ». Il ne serait guère possible de le répéter aujourd'hui avec la même assurance sans courir le risque d'être ridicule. N'insistons pas sur ces données très positives et très certaines que Moïse, vivant aux environs de l'an 1500 avant Jésus-Christ, aurait eu facile de se procurer sur Noé et ses enfants, sur Adam et les patriarches antédiluviens. Il serait même bienséant de n'en point parler, si cette manière enfantine de se représenter les premiers âges de l'humanité n'était pas encore celle qui prévaut dans l'enseignement ecclésiastique. Votre Éminence me dispensera de lui prouver que l'espèce humaine était sur la terre depuis plus de deux

mille cinq cent treize ans (chiffre de Bossuet), à l'époque de la sortie d'Égypte, et que les premiers chapitres de la Genèse sont loin d'être une histoire exacte des origines de l'humanité. Ce que je veux remarquer ici est l'erreur commune de ceux qui interprètent, après Bossuet, comme rigoureusement historiques, des livres qui n'ont pas ce caractère et qui ne prétendent pas l'avoir.

Les livres de l'Ancien Testament, dans leur ensemble, n'ont pas d'autre objet que l'instruction religieuse et l'édification morale de leurs lecteurs. L'exactitude bibliographique y est inconnue, le souci du fait matériel et de l'histoire objective en est absent. Ils nous montrent comment on interprétait les souvenirs du passé, mais ils nous le font connaître bien imparfaitement. L'histoire du peuple hébreu, telle qu'ils la décrivent, serait plutôt une histoire de la Providence qu'une histoire d'Israël. Dieu en paraît être le premier personnage. Comme on l'a vu d'abord parlant et agissant pour tirer le monde du chaos, on le voit encore parlant et agissant pour fonder son peuple, l'installer en Palestine, le favoriser ou le châtier, mettre en mouvement

et briser la puissance d'Assur, celle de Babylone, Antiochus Épiphane. L'intervention divine a-t-elle été sensible, à chaque moment de l'histoire d'Israël, comme il semblerait qu'elle ait dû l'être si la perspective générale des récits bibliques et tous ces récits mêmes étaient matériellement vrais ? On ne pourrait l'affirmer qu'en se défendant l'examen des documents à interpréter.

L'histoire d'Israël a été, comme celle de tout autre peuple, un enchaînement de faits très variés, où les croyants, soit dans le temps même, soit plus tard, ont reconnu Dieu, mais où ils auraient pu ne pas le reconnaître, s'ils n'avaient été croyants. Les commentateurs les plus orthodoxes se demandent maintenant si les plaies d'Égypte ont été des miracles absolus ou des accidents providentiels. L'historien n'y peut reconnaître que des souvenirs idéalisés par la foi. On les racontait de diverses manières, et de même le passage de la mer Rouge, les aventures du désert, celles de l'entrée en Palestine, les exploits de Josué, de Gédéon et de personnages plus récents. Tant s'en faut que la Bible reflète toujours l'impression de ceux qui ont

été témoins des faits racontés. Supposé qu'il en fût ainsi, l'on aurait encore à établir une distinction entre le fait même et le sens qui lui a été attribué. Les anciens, en général, et non seulement les Israélites, vivaient dans une atmosphère de merveilleux, qui influençait leur jugement en toute occasion et les empêchait de chercher l'explication naturelle des choses. Il faut tenir compte aussi de la forme légendaire que prend nécessairement la tradition orale dans un milieu populaire, et des préoccupations des écrivains qui ont recueilli, interprété, amalgamé les récits traditionnels. Les faits racontés dans l'Ancien Testament ne sont pas des faits simplement vus ou connus de génération en génération, mais des faits commentés et jugés longtemps après leur accomplissement. Il appartient au critique de discuter le témoignage biblique, d'en examiner la véritable portée, de discerner ce qui est matière de fait de ce qui est interprétation de foi, ce qui est de tradition primitive de ce qui est de tradition secondaire, et d'utiliser chaque élément selon sa nature, ce qui est donnée de fait, pour l'histoire extérieure, et ce qui est interprétation traditionnelle, pour l'histoire de la croyance.

Ainsi reconstituée, l'histoire d'Israël ressemblera davantage à celle des autres peuples; mais elle n'y ressemblera jamais entièrement, parce que la religion y a toujours tenu sa grande place, qu'elle a fini par y tenir presque toute la place, et que la religion d'Israël diffère profondément des autres religions de l'antiquité. Même après qu'on a remis les faits, autant que possible, dans ce qu'il convient d'appeler leur jour naturel, le surnaturel ne disparaît pas, du moins il est facilement reconnaissable pour le croyant, et l'histoire d'Israël reste l'histoire du peuple de Iahvé, on pourrait presque dire l'histoire de Dieu même pendant de longs siècles de l'humanité. Ce trait lui appartient en propre. Le critique impartial trouvera que l'histoire de la nation israélite se ramène à une suite d'événements vulgaires dans la vie des peuples, et à l'action d'hommes religieux dont le caractère n'a rien de commun, le tout, faits et hommes, concourant à une œuvre plus grande qu'eux, c'est à savoir la religion monothéiste.

Un travail du même genre, aboutissant à un résultat semblable, est à faire sur les Évangiles, pour en dégager la physionomie historique du

Sauveur. La tradition littéraire de l'Évangile a suivi l'évolution du christianisme primitif. Les deux s'expliquent l'une par l'autre, et si l'analyse critique des Évangiles précède nécessairement la reconstitution de l'histoire évangélique et apostolique, il est également vrai que, par une sorte de réciprocité, l'histoire du christianisme primitif explique la composition des Évangiles et en éclaire les particularités les plus déconcertantes pour les esprits étrangers à la critique. C'est parce que les Évangiles sont, avant tout, des livres d'édification, que leurs auteurs n'ont pas craint de traiter la matière traditionnelle avec une liberté qui rend bien inutiles tous les artifices au moyen desquels une certaine exégèse s'efforce de la dissimuler. Les évangélistes plus récents n'ont pas hésité à bouleverser l'ordre que leurs devanciers avaient suivi dans le classement des récits et des discours. Le dernier même a osé produire un cadre nouveau et une forme nouvelle de l'Évangile. La prédication du Sauveur et les faits évangéliques sont légèrement glosés dans les Synoptiques ; ils sont traduits dans saint Jean. Là aussi le critique démêlera ce qui est souvenir primitif de ce qui

est appréciation de foi et développement de la croyance chrétienne.

IV

La croyance chrétienne, en effet, a eu un développement, et ce développement faisait suite à celui de la croyance israélite. La religion monothéiste ne s'est pas implantée en un jour ni par des coups de force dans la conscience d'Israël. Le principe de vie religieuse qui s'est révélé avec éclat dans l'Évangile est le même que celui qui inspirait le culte des tribus errantes que Moïse conduisait dans le désert, mais il n'a pas livré dès l'abord tout le secret de sa vigueur et de son avenir.

On ne s'en douterait pas quand on lit superficiellement la Bible, ou sans y chercher autre chose que sa propre foi. La tradition religieuse, toujours conservatrice, et la foi, toujours simple et synthétique en ses jugements, interprètent le passé par le présent, et leurs souvenirs d'après leurs expériences. Les Juifs des derniers siècles avant l'ère chrétienne reconnaissaient leur Dieu

dans le Iahvé des vieux cantiques et des anciennes légendes, et ils ne remarquaient pas que, dans le temps où ces cantiques furent composés, où ces légendes furent mises par écrit, l'idée qu'on se faisait de Iahvé n'égalait pas en hauteur morale celle qu'ils avaient reçue des derniers prophètes. Le point de vue général de l'Écriture, l'effet de perspective que créent les documents plus récents et le cadre où l'on a voulu placer les textes anciens, sont dominés par la notion d'une vérité qu'on pourrait appeler *statique*, d'une religion immuable depuis la création du monde et des premiers hommes, et qui n'aurait guère eu d'autre développement que celui des institutions cultuelles. Espèce de mirage qui se rencontre plus ou moins partout où l'homme n'a pas encore essayé de faire la critique de ses connaissances et de sa propre pensée. Il s'est perpétué dans l'Église, et il existe encore dans la théologie catholique ; on le rencontre dans Bossuet, Monseigneur, relativement aux écrits du Nouveau Testament, où l'on s'est accoutumé à retrouver toute la doctrine et toute la vie de l'Église, sans s'apercevoir que le catholicisme est dérivé seule-

ment de l'Évangile par un long travail de l'histoire et de la pensée chrétiennes. L'esprit du Christ a dominé cette grande œuvre ; mais l'Évangile n'en contenait que le germe initial.

N'est-il pas vrai que tout est mouvement dans une religion vivante : croyance, discipline morale et culte? La tradition tend à la stabilité, mais la vie pousse au progrès. Puisque la religion d'Israël, depuis ses origines jusqu'à l'apparition du christianisme, et le christianisme, depuis sa fondation, ont été plus vivants qu'aucune autre religion, on ne devra pas s'étonner qu'ils aient changé davantage, non par la simple combinaison d'éléments nouveaux, et même étrangers, avec leurs éléments primitifs, comme les historiens qui se bornent à faire un relevé des idées et coutumes religieuses, pour les comparer entre elles, sont trop enclins à l'admettre, mais par l'intensité même d'une puissance vitale, d'un *dynamisme* qui a trouvé dans les rencontres de l'histoire les occasions, les excitants, les adjuvants, la matière de son propre développement.

La critique entreprend donc ce que la théologie traditionnelle n'avait pas songé à faire, et

ce qui n'importe pas directement à la définition de la croyance : le discernement des progrès accomplis par l'idée religieuse, la moralité religieuse, le culte religieux en Israël, depuis les temps les plus reculés jusqu'au couronnement de cette évolution par le christianisme ; l'analyse de l'Évangile dans sa forme initiale, et la description de ses premiers efforts pour s'organiser en religion universelle. Travail délicat, sans doute, mais légitime et nécessaire. Ni la foi, ni la Bible, ni l'Église ne peuvent nous interdire d'apprendre l'histoire de notre religion. Les Écritures ne laisseront pas d'être « toujours saintes, toujours sacrées, toujours inviolables », quand on saura dans quelles conditions elles ont été rédigées et conservées, quand on comprendra mieux la pensée de ceux qui les ont composées. La culture générale de notre époque ne permet pas que l'esprit du croyant catholique puisse être en repos sur une conception non réelle de l'histoire sainte. Ce n'est pas seulement un intérêt de curiosité scientifique, nullement répréhensible d'ailleurs, qui impose au théologien de nos jours l'examen critique des Livres saints ; c'est l'intérêt même d'une foi trop auguste et qui se res-

pecte trop elle-même pour s'endormir dans l'ignorance ou dans une fausse simplicité d'esprit.

La foi n'a point ici-bas de demeures permanentes, mais elle a constamment besoin d'abris. En vain essaierait-on de la retenir dans ce qui fut un palais, l'architecte eût-il nom Bossuet, si ce palais n'est plus logeable, et si, aménagé pour d'autres occupants, il n'est plus qu'un monument du passé, respectable encore et toujours admirable, mais comme témoin d'un temps à jamais disparu.

V

Puisque j'ai commencé d'importuner Votre Éminence, j'ajouterai à cette lettre déjà trop longue quelques considérations sur un sujet devant lequel nos exégètes prennent un air circonspect, et que le grand Bossuet n'a point traité, je veux dire l'autonomie nécessaire de la critique biblique.

L'étude historique de la Bible, Monseigneur, ne peut être conduite par une autre méthode que la méthode critique. Elle peut fournir des

matériaux à la théologie et à l'apologétique; mais, par elle-même, elle n'est ni une partie de la théologie, ni une démonstration de la vérité chrétienne. Autre est le travail du théologien et autre celui du critique. Le premier se fonde et se règle sur la foi. Le second, même quand il s'agit de la Bible, se fonde sur une expérience scientifique et se règle comme une recherche de science. C'est au commentaire théologique de la Bible que se rapportent les prescriptions officielles de l'Église touchant l'interprétation des Écritures, et l'on y chercherait en vain des indications pour l'analyse historique des Livres saints.

L'Église défend, et nul ne peut l'en blâmer, qu'un catholique se serve de la Bible pour établir des dogmes autres que les dogmes catholiques. On ne conçoit pas qu'elle dispense le théologien, le prédicateur ou le catéchiste, d'expliquer l'Écriture conformément à la tradition. Mais quantité de gens étudient maintenant la Bible et la commentent sans intention de prouver quoi que ce soit, et à seule fin de déterminer la signification primitive et la portée originelle des textes. Il est possible, en effet, de regarder la

Bible, non plus comme la règle ou plutôt la source permanente de la foi, mais comme un document historique où l'on peut découvrir les origines et le développement ancien de la religion, un témoignage qui permet de saisir l'état de la croyance à telle époque, qui la présente dans des écrits de telle date et de tel caractère. L'histoire des textes bibliques, de la littérature biblique, du peuple et de la religion d'Israël, de la théologie biblique, tous ces travaux qui ne disent rien aux métaphysiciens du dogme sont précisément les seuls qui intéressent le critique. Toutes ces recherches historiques ne tendent qu'à constater et à représenter des faits, qui ne peuvent être en contradiction avec aucun dogme, précisément parce qu'ils sont des faits, et que les dogmes sont des idées représentatives de la foi, laquelle n'a pas pour objet le connaissable humain, mais l'incompréhensible divin.

L'exégèse théologique et pastorale, et l'exégèse scientifique et historique sont donc deux choses très différentes, qui ne peuvent être réglées par une loi unique. Bien que la matière en paraisse identique, l'objet n'en est pas réellement le même. La loi de l'exégèse ecclésias-

tique, qui est d'enseigner, au moyen de la Bible, la foi et la morale catholiques, ne saurait être la loi de l'exégèse simplement historique ; et réciproquement la loi de l'exégèse historique, qui est la détermination des faits et du sens primitif des textes, ne saurait être la loi de l'exégèse ecclésiastique. Celle-ci, en imposant ses conclusions à celle-là, comme si c'étaient des faits ou des opinions du passé, l'étoufferait ; et l'exégèse historique, en imposant les siennes à l'exégèse ecclésiastique, comme des dogmes à croire maintenant, la ruinerait. Le travail critique peut être coordonné par le croyant à l'interprétation dogmatique, et il doit l'être par celui qui enseigne au nom de l'Église ; mais, en tant qu'historique et critique, il a en lui-même sa raison d'être, sa méthode, et il ne peut tenir que de lui-même les conclusions qui conviennent à sa nature propre.

Il me semble, Monseigneur, que l'on n'a pas suffisamment distingué jusqu'à présent les rôles et les droits respectifs du théologien et du critique. Que celui-ci reste sur son terrain ; qu'il n'empiète pas sur le domaine de la foi et de son interprétation dogmatique. Ce n'est pas à l'his-

torien, s'il est seulement historien, qu'il appartient de se prononcer sur le fond de la religion et sur l'objet de la révélation. Il n'a pas à décider, par exemple, si Jésus est ou non le Messie promis à Israël, la révélation humaine de Dieu, la manifestation personnelle de la Sagesse incréée. Cette question ne se posera pas seulement devant l'intelligence du critique, mais devant la conscience de l'homme, et ce n'est pas uniquement par le témoignage de l'histoire qu'elle pourra être résolue. L'historien n'a pas à y répondre au nom de la critique, parce qu'il ne saurait le faire par le seul moyen de l'exégèse scientifique ; et l'homme qui voudra l'aborder avec prudence, la trancher avec sécurité, jugera que le témoignage de la conscience chrétienne dans l'Église est à écouter avec celui de l'Évangile, qu'il continue et interprète sans se confondre avec lui.

Que le théologien, de son côté, cesse d'identifier l'histoire avec la théologie et de considérer ses spéculations comme la forme unique, adéquate et immuable, de la connaissance religieuse et de la science de la religion. Qu'il comprenne enfin que l'histoire des origines chrétiennes est

autre chose que la définition actuelle de la vérité chrétienne. Les dogmes aussi ont une histoire. Ils n'en auraient pas s'ils existaient dans la Bible tels qu'ils se présentent dans la tradition. On peut dire, sans paradoxe, que pas un chapitre de l'Écriture, depuis le commencement de la Genèse jusqu'à la fin de l'Apocalypse, ne contient un enseignement tout à fait identique à celui de l'Église sur le même objet ; conséquemment, pas un seul chapitre n'a le même sens pour le critique et pour le théologien. Le critique ne peut pas voir clairement, dans le premier verset de la Genèse, que le monde a été tiré du néant, et le théologien, à propos de ce verset, doit l'affirmer. Le critique ne peut pas ne pas reconnaître, à la fin de l'Apocalypse, une annonce de la venue prochaine du Christ pour le jugement de tous les hommes, et le théologien doit interpréter, de manière ou d'autre, cette prophétie comme un symbole dont la portée dépasse le sens littéral. Si le théologien veut imposer ses explications au critique et l'obliger à les prendre comme sens original du texte, le critique ne pourra que se dérober aux injonctions du théologien, qui lui demande, inconsciemment, de

proclamer vrai ce qui, au point de vue de l'histoire, est faux, à savoir que le rédacteur élohiste de la Genèse possédait nettement l'idée philosophique de la création absolue, et que l'auteur de l'Apocalypse ne croyait pas à la fin prochaine du monde.

Le principe du critique ne lui permet pas de formuler des conclusions de foi. Nul principe du théologien ne l'autorise à formuler des conclusions d'histoire. Le théologien peut émettre des conclusions à propos de l'histoire, mais ce ne sont pas des conclusions historiques ; et pareillement l'historien peut émettre des conclusions à propos de croyances, mais ce ne sont pas des conclusions de foi. Il est de foi, par exemple, que le Christ est mort sur la croix. Cet article est de foi en tant qu'il appartient à l'enseignement de l'Église touchant le Christ. Mais le crucifiement de Jésus, en tant que fait et matière d'histoire, est simplement certain. Ce n'est pas sur la foi que l'historien s'appuiera pour soutenir que Jésus a été crucifié à Jérusalem, par l'ordre de Ponce-Pilate, mais sur la solidité du témoignage traditionnel. L'Église assurément pourrait définir le caractère histo-

rique d'un texte ou d'une donnée biblique, mais ce caractère serait antérieur à la définition et ce n'est pas par la définition que l'historien pourrait et devrait le prouver.

L'autorité historique de la Bible ne se fonde pas sur l'inspiration divine, et ne se prouve pas non plus par elle. Le sens historique de la Bible ne résulte pas de l'interprétation ecclésiastique, et ne se prouve pas non plus par l'autorité de l'Église. S'il en était autrement, la démonstration chrétienne et l'enseignement chrétien n'auraient pas de fondement réel, puisque l'Église entend bien s'autoriser du témoignage historique de la Bible, et que si la Bible n'avait ni autorité ni sens historiques que par l'Église, elle ne serait plus un témoignage valable par lui-même. La raison exige, comme la tradition sainement comprise l'admet, que le témoignage biblique ait une valeur propre, indépendante du témoignage ecclésiastique et supportant celui-ci, faute de quoi tout l'édifice serait fondé sur le vide. Pour que l'harmonie subsiste entre ces deux témoignages, qui n'en sont qu'un, mais saisi à des moments différents, il suffit de les prendre pour ce qu'ils sont, le premier comme

la racine du second, et celui-ci comme le développement du premier.

On méconnaît trop, Monseigneur, dans notre monde ecclésiastique, un fait qui devient de plus en plus évident : que l'étude historique des Livres saints est à distinguer du travail de la pensée théologique et de la méditation religieuse. Il est inconcevable que la critique puisse suivre à l'égard de l'Écriture une méthode différente de celle qu'elle applique aux autres documents de l'antiquité ; que ses conclusions puissent lui être dictées d'avance, et qu'elle puisse être moralement contrainte à voir dans les textes autre chose que ce qu'ils contiennent, à leur supposer un caractère et des garanties autres que ceux qu'ils présentent d'eux-mêmes à l'observateur impartial. Avec la meilleure volonté du monde, un esprit rompu aux méthodes historiques ne pourrait s'abstenir, en lisant la Bible, de prendre le sens que suggère la Bible même, selon toutes les limitations et les conditions qui se révéleraient à lui ; et il ne réussirait pas à y trouver un autre sens que celui-là.

Le devoir de regarder la Bible comme une

source autorisée de la foi et un témoignage que Dieu se rend à lui-même n'est pas logiquement antécédent, mais bien conséquent à la considération historique ; il ne crée aucune entrave à l'exercice critique de l'intelligence sur la Bible envisagée comme document d'histoire. Cette obligation qui s'adresse au croyant ne saurait être incompatible avec le simple travail de la raison naturelle sur un texte qui appartient à l'histoire de l'esprit humain. Elle concerne beaucoup moins la science de la Bible que l'emploi religieux de l'Écriture. Elle est une direction très autorisée que la foi traditionnelle de l'Église fournit à l'individu croyant, pour la juste appréciation de la Bible comme code religieux, et de l'histoire biblique comme histoire religieuse. Elle fera subsister entre le critique catholique et le critique protestant ou incrédule une différence essentielle, parce que le critique catholique, à la différence de l'incrédule, admettra que la Bible est un livre de vérité, que la religion biblique est la vraie religion ; et, à la différence du critique protestant, que la vérité salutaire n'est pas à extraire de l'Écriture par le seul effort de la raison individuelle, mais que

la Bible, en tant que livre de la foi et témoignage de la révélation divine, a son interprète autorisée dans l'Église, c'est-à-dire dans la conscience collective et permanente du christianisme vivant.

Aussi libre dans ses recherches et dans l'analyse historique des Livres saints que le plus indépendant des savants non catholiques, et plus exempt peut-être de tout préjugé, le critique catholique, pour ce qui regarde l'interprétation doctrinale de la Bible en vüe des besoins présents de l'humanité, acceptera plus humblement que le théologien le plus traditionnel, les indications de la tradition ; il sera facilement plus catholique d'esprit, ayant une perception plus nette du progrès divin qui s'est fait dans l'humanité par l'évolution du monothéisme juif et du christianisme catholique. Il s'éclairera de la doctrine ecclésiastique pour s'approprier la substance religieuse de la Bible, et il pourra, d'autre part, venir en aide à la tradition actuellement enseignante, par la science qu'il aura acquise de son passé le plus lointain et de ses incessantes transformations.

Ainsi, Monseigneur, il n'y a pas, à proprement parler, de question biblique, et vous l'avez fort bien senti, en écrivant que cette question était réglée depuis deux cents ans. Il y a seulement des questions bibliques, un vaste sujet d'études que nous avons eu le tort de négliger trop longtemps. Il s'agit d'apprendre ce que nous ignorons. Quand nous connaîtrons à fond cet ensemble de questions, elles ne troubleront plus personne. Oserai-je ajouter, en finissant, que ceux qui les étudient sincèrement et qui, sans se piquer de littérature, même sans faire étalage de science, travaillent, sachant bien qu'on ne leur en aura pas de gré, à instruire le clergé français sur cette matière capitale, n'ont pas le moindre titre au mépris des princes de l'Église ?

Je prie Votre Éminence d'agréer l'hommage de mon très profond respect.

LETTRE A UN ÉVÊQUE

SUR LA CRITIQUE DES ÉVANGILES
ET SPÉCIALEMENT SUR L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN

MONSEIGNEUR,

A quelle marque spéciale peut-on distinguer, en exégèse, la vérité de l'erreur? C'est ce que je me suis longtemps demandé, en méditant la très savante lettre que vous avez adressée, à propos de mon livre, aux directeurs de votre grand séminaire. Toute réflexion faite, comme j'ai cru trouver que la « vraie exégèse », c'est-à-dire la vôtre, n'était pas tout à fait une exégèse vraie, et comme la « fausse exégèse », c'est-à-dire celle de *L'Évangile et l'Église*, garde encore toutes mes préférences, j'ai renoncé à découvrir la clef de cette délicate énigme.

Votre Grandeur a écrit avec beaucoup de raison que les problèmes de science religieuse s'éclaircissent moins par des censures officielles que par une discussion loyale. Mais y a-t-il discussion quand celui qui entame le débat se

donne tous les avantages, déclarant que sa méthode et ses conclusions sont les seules bonnes, se faisant juge de celui qu'il prend pour adversaire, et le traitant en égaré dont on aura pitié s'il s'empresse d'abjurer ses erreurs? Vous n'avez pas réellement fait la critique de mon livre, je ne ferai pas non plus la critique de votre lettre. Je n'examinerai avec vous, si vous le voulez bien, qu'un seul point, la façon dont un historien doit traiter les documents évangéliques.

Selon vous, Monseigneur, les exégètes catholiques ne sont pas aussi libres que les autres dans la critique des textes bibliques ; spécialement en ce qui regarde les Évangiles, s'ils peuvent admettre l'existence de certaines contradictions que l'ancienne exégèse réduisait par des interprétations subtiles et arbitraires, ils devraient maintenir, sur la foi de la tradition ecclésiastique, avec l'authenticité des livres, le caractère historique de leur contenu, en son entier, et dans le quatrième Évangile aussi bien que dans les trois premiers. C'est en vertu de ce postulat que vous avez réfuté, avec une aisance que je me plais à reconnaître, les

deux premiers chapitres de *L'Évangile et l'Église*. Votre Grandeur paraît ignorer que M. Harnack ne se sert pas du quatrième Évangile, et que je pouvais avoir aussi quelques raisons de ne pas l'utiliser comme un témoignage historique sur l'enseignement et la carrière terrestre du Sauveur.

Voyons donc jusqu'à quel point les Évangiles synoptiques sont des livres d'histoire, et dans quelles conditions se présente à nous l'Évangile selon saint Jean. Je n'avais pas abordé ce sujet dans mon livre, et je m'étais placé simplement sur le terrain de M. Harnack, pour qu'on ne m'accusât point de soulever à la légère, devant notre public français, des questions que l'on croit troublantes. Mais puisque je me trouve téméraire parce que j'ai voulu être prudent, je renonce maintenant à la sagesse, afin de montrer que je ne suis pas tout à fait un insensé.

I

Pour commencer, Monseigneur, je déclare franchement que je ne comprends pas votre position exégétique. Je ne vois pas comment un cri-

tique catholique pourrait être moins libre qu'un critique protestant et qu'un incrédule dans l'examen des questions d'authenticité ou dans le commentaire historique de l'Écriture. Notre foi ne détermine pas l'attribution des écrits ni le sens primitif des textes bibliques. Ce qu'elle règle directement est l'instruction religieuse qu'il convient d'extraire de l'Écriture, en s'aidant des lumières qu'y apporte l'expérience séculaire et actuelle de la tradition. Mais l'origine des écrits, si on la considère comme une question d'histoire, ce qu'elle est en réalité, n'est pas plus claire ni autrement garantie pour nous que pour les non-catholiques. L'appréciation des témoignages anciens, l'examen des livres relèvent de la critique, et les lois de celle-ci sont les mêmes pour tout le monde, à moins qu'on ne veuille se mettre en dehors de la critique ou au-dessus. Dans ce cas, l'on tomberait facilement au-dessous. Autant vaudrait avouer qu'on n'est pas en état de prendre part au commerce scientifique. C'est ce que disent de nous certains savants non catholiques, et je regrette que Votre Grandeur leur donne raison.

Même pour l'interprétation des textes, une

exégèse raisonnable n'est-elle pas impossible si l'on n'admet d'abord que l'enseignement actuel de l'Église, qui est la règle du théologien et du prédicateur catholiques, se distingue du sens historique de l'Écriture? N'est-il pas vrai que, si on le prend dans l'ensemble, cet enseignement n'est même pas renfermé dans la Bible comme la conclusion d'un raisonnement est contenue dans les prémisses. La doctrine catholique est l'expression intellectuelle d'un développement vivant, non la simple explication d'un vieux texte, ni l'élaboration purement logique d'un ancien symbole. Elle correspond substantiellement à la doctrine évangélique, comme celle-ci correspond substantiellement à la foi des prophètes; mais elle n'en est pas que l'expression étudiée; le lien qui l'y rattache est un lien vital, moyennant lequel toutes les formes essentielles de la pensée ecclésiastique procèdent d'un même principe que les formes essentielles de la pensée évangélique et se dégagent de celle-ci comme un effort pour atteindre, dans des conditions différentes, à la représentation du même objet vivant et diversement exprimé, Dieu, l'homme et sa destinée, l'économie du salut.

Demander à l'historien de retrouver dans les textes bibliques toute la doctrine actuelle de l'Église, c'est lui demander de voir dans un gland les racines, le tronc et les branches d'un chêne séculaire.

Je lis, dans une *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ* qui en est à sa sixième édition, un commentaire tout à fait surprenant des paroles évangéliques [1] : « Deux hommes travailleront aux champs : l'un sera pris, et l'autre sera laissé. Deux femmes moudront à un moulin : on prendra celle-ci, on laissera celle-là. Veillez donc, car vous ne savez à quelle heure le Maître viendra. » La leçon que Jésus voulait donner à ses disciples aurait été la suivante : « En leur recommandant des dispositions si visiblement personnelles, il entendait les préparer à un événement qu'ils devaient voir de leurs yeux, et qui, par conséquent, ne pouvait être ni la fin du monde, ni le jugement général, mais bien la mort, saisissant chaque homme à son heure, pour le jeter aux pieds de son Juge et fixer son éternité. » Hélas ! Monseigneur, à qui le ferez-vous croire ? N'avez-

1. MATTH. XXIV, 40-41 ; LUC, XVII, 34-35.

vous donc pas remarqué que le Sauveur parle du jour du Fils de l'homme, de l'avènement du Christ glorieux, et qu'il compare l'arrivée de ce jour à celle du déluge qui surprit le genre humain tout entier, sauf Noé avec sa famille ? Dieu prit Noé, comme les anges prirent Lot pour le tirer de Sodome ; et les anges prennent de même tel homme et telle femme, tandis que les autres sont abandonnés au jugement qui s'exerce sur l'humanité coupable. Certes, Votre Grandeur a le droit, quand elle prêche dans sa cathédrale, d'interpréter ce texte de la préparation à la mort, c'est-à-dire d'en tirer la meilleure application qu'il comporte aujourd'hui. Mais il est évident, pour tout homme sans parti pris, que le Christ n'avait pas en vue que cette leçon purement morale ; il parlait du prochain avènement messianique ; les disciples n'ont pas pu l'entendre autrement, et l'historien doit le comprendre ainsi.

L'ouvrage que je viens de citer me fournirait une série interminable de pareils exemples. Celui-ci suffit pour caractériser votre méthode et pour me justifier de ne la point suivre. Je crois voir très clairement que votre exé-

gèse, légitime comme adaptation ecclésiastique de l'Évangile, très vraie à sa manière, est fausse comme explication historique du texte, comme détermination de la pensée du Christ et de la tradition évangélique. Libre à vous, Monseigneur, de défendre l'idée, tout individualiste et protestante, que M. Harnack se fait du royaume des cieux. D'autres grands exégètes catholiques vous appuient de leur suffrage, et ils insinuent, comme vous, que l'attente de la *parousie*, du prochain avènement du Christ dans la gloire, fut une « erreur » de la génération apostolique. Mais cette erreur, si erreur il y a, est dans l'Évangile, et vous serez obligé d'admettre, ou que Jésus l'a professée, ou que la majeure partie de son enseignement dans les Synoptiques est dépourvue d'authenticité. Ce sont là deux extrémités fort graves, et je ne vous cacherai pas que la seconde, qui aurait peut-être vos préférences, et qui a celles des apologistes catholiques de M. Harnack, me paraît infiniment plus périlleuse que la première.

Il y a beau temps que l'on sait à quoi s'en tenir sur l'*inerrance* de l'Écriture, comme nous disons dans notre patois théologique. L'idée du royaume céleste était un symbole religieux,

l'image concrète de réalités indéfinissables. La notion de relativité, appliquée à l'enseignement de Jésus, peut rendre compte de ce que vous appelez erreur. Mais s'il faut que tout ce qui, dans l'Évangile, exprime ou suppose l'imminence du jugement de Dieu, ne remonte pas au Sauveur, presque toute la tradition synoptique devra être abandonnée. La prédication du Christ, dans les trois premiers Évangiles, n'est guère qu'un avertissement à se préparer au jugement universel qui va s'accomplir et au royaume qui va venir. Tout cela est dépourvu de sens, s'il ne s'agit que de se préparer par une pieuse vie à une sainte mort. Tout cela est étranger à l'Évangile du Christ, si le Christ n'a point annoncé le prochain avènement du royaume. Mais l'Évangile, Monseigneur, et je m'étonne un peu qu'un homme aussi versé que vous dans l'exégèse biblique ne s'en soit pas aperçu, l'Évangile n'était l'Évangile, n'était « la bonne nouvelle » que parce qu'il annonçait cet avènement. Je vais plus loin, et j'affirme sans crainte que Jésus n'a été condamné à mort que pour ce motif. S'il n'avait prédit que le règne de la charité, Pilate n'y aurait pas trouvé grand inconvénient. Mais

l'idée du royaume messianique, toute spiritualisée qu'elle était dans l'Évangile de Jésus, ne laissait pas d'impliquer, dans un prochain avenir, une révolution générale des chosés humaines et la royauté du Messie. Otez de l'Évangile l'idée du grand avènement et celle du Christ-Roi, je vous défie de prouver l'existence historique du Sauveur; car vous aurez enlevé toute leur signification historique à sa vie et à sa mort. Et voilà le danger d'une critique conservatrice comme la vôtre, Monseigneur. Sous prétexte de sauver la vérité de l'Évangile, elle en sacrifie la réalité. Elle ne mène pas au doute, comme on prétend que ma critique radicale y conduit, mais elle pourrait mener très vite à l'incrédulité ceux qui penseraient trouver que le catholicisme a besoin, pour subsister, de fermer les yeux sur son point de départ.

Vous mettez, Monseigneur, une sorte de coquetterie à relever certaines contradictions des évangélistes, et vous lancez de légères pointes aux théologiens trop rigides sur la doctrine de l'inspiration biblique. Quand on prend de la critique, on n'en saurait trop prendre, et peut-être serait-il plus sage de n'en pas prendre du tout que d'en

prendre si peu. A quoi sert-il d'embarrasser les théoriciens de l'inspiration sur la guérison de l'aveugle de Jéricho[1], en observant que, d'après Luc, Jésus guérit l'aveugle avant d'entrer dans la ville, que, d'après Marc, il le guérit en sortant, et que, d'après Matthieu, il ne guérit pas seulement un aveugle, mais deux, si l'on ne fournit aucune explication plausible de ces divergences, et si l'on préfère comme plus complète la narration de Matthieu, sauf à dire, en note, que cet évangéliste a pu « mettre au pluriel » l'unique aveugle qui ait recouvré la vue en cette occasion ? A quoi bon signaler aussi les variantes de rédaction dans les discours, si l'on n'en cherche pas l'origine et la signification? Il y a toute une psychologie des évangélistes, toute une histoire de la rédaction des anecdotes et des sentences évangéliques, qui se révèle au critique attentif. Si l'on n'a pas fait soi-même ce travail de minutieuse analyse, on n'est pas autorisé pour autant à l'interdire aux autres, ni à en contester les résultats au nom d'un principe dogmatique dont on ne saurait d'ailleurs justifier l'application.

1. Marc, x, 46-52; Matth. xx, 29-34; Luc, xviii, 35-43.

II

Votre Grandeur ne doit pas ignorer que les critiques contemporains ne résument pas le problème de l'origine et du rapport des trois premiers Évangiles, dits synoptiques, dans la formule : « Un seul Évangile oral, recueilli çà et là dans des feuilles volantes et aboutissant finalement à trois formes principales écrites. » La plupart n'admettent pas davantage l'authenticité apostolique du quatrième Évangile. Pas un ne voudrait souscrire à cette assertion : que nos quatre Évangiles « possèdent tous, au même degré, les meilleures garanties de vérité historique et de parfaite fidélité ». Ce seraient donc des livres comme on n'en n'aurait jamais vu, puisqu'il est impossible que quatre écrivains, traitant du même sujet avec une certaine indépendance, aient identiquement les mêmes qualités et le même mérite. Et quand on songe aux innombrables divergences des évangélistes sur des points qui sont parfois très importants pour l'histoire, l'affirmation d'une égale valeur historique pour tous les quatre n'apparaît

plus comme paradoxale, mais l'on se demande ce qu'elle peut bien signifier. Ne niez-vous pas, au moins partiellement, le caractère historique du quatrième Évangile, en reconnaissant que l'auteur, afin de remplir le plan qu'il s'est tracé, glane « dans la mémoire du cœur ou dans l'inspiration permanente de l'Esprit tout ce qui peut mettre en relief sa théorie du Verbe » ? Est-ce que la « théorie » du Verbe incarné appartient à la tradition historique de l'Évangile, et les suggestions de l'Esprit peuvent-elles se ranger dans la même catégorie que les souvenirs des témoins oculaires ?

De ce que le second Évangile, qui ne dépend pas des deux autres Synoptiques, est passé presque tout entier dans ceux-ci, les critiques, en très grand nombre, concluent qu'il est primitif relativement à eux. Cette opinion est infiniment vraisemblable. Matthieu et Luc ont eu sous les yeux Marc ou un Évangile très semblable à Marc, qu'ils ont exploité assez librement ; quand ils corrigent l'ordre de leur source, on voit généralement les raisons de la transposition, et les effets très fâcheux qui s'ensuivent quelquefois pour l'enchaînement des faits trahissent leurs

combinaisons rédactionnelles. Les motifs de ces combinaisons n'ont rien à voir avec la critique. Matthieu, par exemple, se propose de montrer alternativement ce que Jésus enseignait et les miracles qu'il faisait ; il place de loin en loin des collections de sentences qui ont forme de discours suivis, et, dans l'intervalle, il loge les faits de Marc ; mais comme il a voulu donner, entre le discours sur la montagne [1] et le discours sur la mission des apôtres [2], un choix de dix miracles, il a été amené à briser plusieurs fois la suite du second Évangile et à créer des transitions artificielles pour constituer sa série de prodiges. Luc a transposé de même la prédication de Jésus à Nazareth, et ce déplacement a entraîné celui de la vocation des quatre premiers disciples : par sa façon de traiter la première de ces anecdotes, il la transforme en une sorte de tableau prophétique où l'on peut lire l'avenir de l'Évangile auprès des Juifs et auprès des Gentils ; c'est pourquoi il la met en tête du ministère galiléen ; mais il n'a pas cherché autrement à dissimuler

1. Matth. v-vii.
2. Matth. x.

son procédé ni à corriger les incohérences qui en résultent dans sa narration, où l'on parle des miracles de Capharnaüm avant que Jésus soit allé dans cette ville, et où le Sauveur va chez Simon, guérir la belle-mère de celui-ci, avant d'avoir fait connaissance de son disciple. De semblables écarts sont une preuve de la dépendance de Matthieu et de Luc à l'égard de Marc, tout comme leur conformité générale à l'économie et à la teneur des récits dans le second Évangile.

Les critiques ont pareillement conclu à l'existence d'une source autre que Marc, pour les parties communes entre Matthieu et Luc dans les discours du Christ que ne possède pas Marc. Ils ont identifié hypothétiquement cette source à l'Évangile hébreu de Matthieu, aux *Logia* dont parle Papias d'Hiérapolis. Plusieurs pensent que les deux évangélistes ont dû travailler sur des recensions différentes de ces *Logia*, le recueil ayant subi diverses modifications avant de parvenir entre leur mains. Il est certain qu'ils diffèrent bien plus entre eux dans la manière de traiter les discours que pour les récits, où ils s'appuient l'un et l'autre sur Marc.

Néanmoins il est encore assez facile de reconnaître un fond commun de sentences écrites, qui ont subi, depuis leur première rédaction, un travail fort complexe de remaniement dans leur distribution, et de retouches ou d'additions interprétatives dans leur texte. Matthieu se plaît à les donner, pour ainsi dire, par paquets. Luc les disperse volontiers. Toujours est-il que, si le recueil de sentences a été rédigé d'abord par l'apôtre Matthieu, ce n'est certainement pas le même apôtre qui a combiné les discours du Seigneur avec les récits de Marc, pour constituer notre premier Évangile ; et le rédacteur qui a procédé à cette compilation n'a pas écrit avant l'an 70.

Le fait de la compilation semble exclure l'origine apostolique : un compagnon du Christ aurait-il eu besoin de s'assimiler une relation historique dont l'auteur présumé n'avait pas été lui-même disciple de Jésus ? La façon dont le rédacteur distribue les sentences et les récits n'est pas d'un témoin oculaire, mais d'un écrivain qui opère avec les données de la tradition écrite ou orale, non avec des souvenirs personnels. Les détails de récits ou les récits com-

plets qui lui appartiennent en propre sont loin de présenter le caractère d'informations directes. Quand, abrégeant le récit de Marc, il dit que la fille de Jaïr était déjà morte lorsque son père vint trouver le Sauveur, il altère sensiblement la physionomie historique de cette importante anecdote. Quand il raconte l'apparition du Christ ressuscité, il s'exprime visiblement comme un homme qui n'a eu aucune part aux événements qui ont produit la foi des apôtres, et il semble même n'avoir à ce sujet que des renseignements assez vagues. La seule analyse des paraboles montrerait qu'il n'était pas apôtre et qu'il écrivait après la ruine de Jérusalem. La comparaison de Matthieu et de Luc, dans certains morceaux, notamment dans la parabole du Festin, accuse des modifications et des additions qui dérangent l'économie régulière des narrations paraboliques, et qui y ont été insérées pour en élargir l'application au moyen d'interprétations allégoriques. C'est ainsi que, dans le Festin [1], le roi, mécontent des gens qui ont refusé son invitation, détruit leur ville, qui était pourtant sa

1. Matth. xxii, 12-14.

propre capitale, et envoie ensuite chercher dans les rues les gens qui doivent profiter du repas préparé. Luc ignore ce trait de la ville détruite, qui rend la fable incohérente et qui l'aurait faite ridicule pour les auditeurs de Jésus. Il est bien évident que le glossateur de la parabole a eu en vue la destruction de Jérusalem, qui était pour lui un fait accompli. Ce n'était pas un apôtre, mais un chrétien de la seconde ou de la troisième génération, très préoccupé de la discipline intérieure des communautés chrétiennes, à une époque où elles étaient déjà fortement constituées ; et c'est pour cela que, seul entre tous les évangélistes, il parle de « l'Église ».

Luc non plus n'a pas dû écrire avant l'an 70. Comme il déclare que plusieurs ont écrit avant lui, et que les critiques ne vérifient cette assertion que pour deux sources, Marc et les *Logia*, ils supposent volontiers qu'une partie au moins des matériaux qui lui sont propres vient d'une troisième source, ignorée de Matthieu. Il est probable que Matthieu a négligé délibérément certaines paraboles que l'on trouve dans Luc. Mais l'hypothèse d'une troisième source, ou d'un plus grand nombre, ou de recensions

particulières des deux sources principales, n'en est pas moins vraisemblable. Toujours est-il que le troisième Évangile suppose derrière lui un assez long développement de la littérature évangélique. L'Évangile a été écrit avant les Actes des apôtres. Mais de ce que la mort de Paul n'est pas racontée dans les Actes, peut-on inférer que ce livre et conséquemment l'Évangile ont été composés avant la mort de l'Apôtre des Gentils? L'évangéliste vivait, lui aussi, après la ruine de Jérusalem dont il décrit le siège [1] ; il a figuré dans la parabole des Mines [2] le châtiment des Juifs, à l'instar de Matthieu dans la parabole du Festin. Si l'on contrôle les Mines de Luc par les Talents de Matthieu, on s'aperçoit que tout ce qui concerne le prince royal qui s'en va prendre possession de son trône est adventice au récit ; que l'auteur a pensé à Jésus montant au ciel, et que l'extermination de ceux qui ont protesté contre l'avènement de leur roi est la punition de Jérusalem et des Juifs qui ont rejeté le Christ. Dans le préambule de la parabole [3], l'auteur a eu soin de

1. Luc, xxi, 20-24.
2. Luc, xix, 12-27.
3. Luc, xix, 11.

faire entendre qu'il allait expliquer le retard apporté à l'avènement du Christ glorieux, et il fournit cette explication dans le développement allégorique du thème traditionnel : conformément à son interprétation du grand discours apocalyptique [1], il signifie que la punition des Juifs et la prise de Jérusalem, dont il parle comme en ayant la connaissance historique, devaient précéder le retour du Sauveur.

Mais ce ne sont pas seulement ces résultats de la critique, admis par les principaux exégètes protestants, qui sont supposés dans les deux premiers chapitres de *L'Évangile et l'Église.* Quand on poursuit la critique de Marc, il n'est pas difficile de voir que, s'il est primitif relativement aux deux autres Synoptiques, il n'est point tel absolument. L'on y reconnaît les mêmes phénomènes de sutures, de combinaisons et de superpositions qui ont été signalés dans Matthieu et dans Luc. La discussion avec les pharisiens à propos de Belzéboul [2] est comme

1. Cf. Luc, xxi, 20, 24.
2. Marc, iii, 22-30.

interpolée dans le récit de la démarche que les parents de Jésus avaient faite pour le ramener chez eux. Dans le chapitre des paraboles, on distingue comme trois étapes de la tradition et de la rédaction : les fables primitives [1], qui étaient très claires en elles-mêmes et n'avaient pas besoin d'explication; l'interprétation sollicitée par les disciples après la première parabole [2]; la réflexion générale sur le but de l'enseignement parabolique [3], qui vient en surcharge avant l'explication allégorique du Semeur. Il est peu croyable que les deux récits de la multiplication des pains [4] soient dus à une même tradition : l'un des récits aura été ajouté par un rédacteur qui avait rencontré une seconde version du miracle. La prédiction concernant la passion et la mort du Fils de l'homme [5] semble intercalée entre la confession de Pierre [6] et la promesse relative au prochain avènement du règne de Dieu [7]. Une

1. Marc, iv, 2-9, 21-32.
2. Marc, iv, 10, 13-20.
3. Marc, iv, 11-12. Cf. *Études évangéliques*, 71-83.
4. Marc, vi, 30-44; viii, 1-9.
5. Marc, viii, 31-38.
6. Marc, viii, 27-30.
7. Marc, ix, 1.

parole sur les souffrances du Fils de l'homme [1] coupe également ce qui est dit de la venue d'Élie en la personne de Jean-Baptiste [2]. La parabole des Mauvais vignerons [3] a été introduite entre la réplique faite par Jésus, dans le temple, aux chefs des prêtres qui l'interrogent touchant l'autorité qu'il s'attribue [4], et la retraite des questionneurs déconfits par la demande que Jésus lui-même leur adresse [5]. L'annonce des apparitions du Christ en Galilée après sa résurrection [6] sépare mal à propos ce que Jésus dit du scandale que sa passion va causer à ses disciples [7], de ce que Pierre y répond pour protester de sa fidélité [8]. Il paraît donc incontestable que le second Évangile a été composé par les mêmes procédés que le premier et le troisième : source par rapport à ceux-ci, il a eu lui-même des sources, et il n'a pas acquis du premier coup

1. Marc, ix, 12 *b*.
2. Marc, ix, 12 *a*, 13.
3. Marc, xii, 1-12, *ab*.
4. Marc, xi, 27-33.
5. Marc, xii, 12 *c*. Cf. *Études évangéliques*, 55.
6. Marc, xiv, 28.
7. Marc, xiv, 27.
8. Marc, xiv, 29.

sa forme définitive; c'est une œuvre composite, dont le plus ancien fond peut représenter les souvenirs de l'apôtre Pierre, mais qui a été complétée au moyen d'autres traditions, ou par des développements interprétatifs de la tradition première.

Vous m'accorderez, Monseigneur, que de tels écrits ne sont pas à employer sans discernement. L'historien ne peut les utiliser que selon la consistance qu'ils présentent au point de vue de l'histoire. Si l'on a tourné peu à peu les paraboles en allégories ; si l'on a constamment adapté l'enseignement du Sauveur au besoin des Églises naissantes; si un travail d'idéalisation progressive, d'interprétation symbolique et dogmatique s'est opéré sur les faits mêmes, l'historien doit s'en rendre compte ; faute de quoi il ne percevra dans les Évangiles qu'un ensemble confus d'idées parfois incohérentes et de faits dont la réalité se confondra avec la leçon que les évangélistes ont voulu en déduire. Au cours de son ministère, Jésus ne parlait pas pour enseigner sa qualité de Messie, et les miracles qu'il faisait n'étaient pas pour la démontrer. Mais la tendance naturelle de la tradition devait

être et elle fut bientôt à découvrir, dans sa vie et dans sa mort, des traits caractéristiques et des preuves péremptoires de sa dignité messianique. La gloire du Sauveur ressuscité rejaillit sur les souvenirs de sa carrière terrestre, comme pour les proportionner à la condition du Christ immortel. Cette perspective, qu'on peut appeler messianique, a recouvert le fond proprement historique de l'Évangile. Elle ne l'a point altéré substantiellement ; au point de vue de la foi, elle montre même l'œuvre de Jésus dans un jour plus vrai que celui de la réalité. Il n'en reste pas moins qu'elle n'est plus la réalité, qu'elle n'est pas l'histoire, et que, si elle donne lieu, sur certains points, à des développements symboliques, ou à une façon moins exacte de présenter les faits, l'historien ne peut que le constater. De même, si l'influence des premières spéculations christologiques se fait sentir sur la tradition des discours du Christ, il ne doit point se contraindre à n'en rien voir. Étant données les conditions dans lesquelles s'est transmis le témoignage évangélique, tout ce que la critique observe devait inévitablement se produire. Ni les prédicateurs chrétiens ni les évangélistes n'avaient souci de

l'exactitude historique; ils visaient à produire la foi, et ils interprétaient l'Évangile en le racontant. L'allégorisation des paraboles, la tendance à entendre symboliquement certains faits, la préoccupation de démontrer le Christ par son œuvre, en un mot l'évolution de la tradition didactique et littéraire qui aboutit aux Synoptiques n'a rien de surprenant. Il est d'autant plus indispensable de l'étudier et de la comprendre qu'elle explique l'apparition et le caractère du quatrième Évangile.

III

Je ne me dissimule pas, Monseigneur, l'importance de la question que j'aborde maintenant. Mais si cette question ne me paraissait pas très claire sur le point le plus important, je n'aurais pas publié un livre où le quatrième Évangile n'est pas considéré comme un témoignage historique touchant la vie et l'enseignement du Sauveur. Tant que je n'ai pas examiné par moi-même et à fond l'Évangile de saint Jean, j'inclinais à en admettre l'origine aposto-

lique ; l'affirmation ecclésiastique me semblait être d'un grand poids, et l'existence d'une tradition spéciale me paraissait la meilleure explication des divergences que Jean présente à l'égard des Synoptiques. A mesure que j'ai pénétré davantage l'esprit de cette œuvre, et je l'ai étudiée de près pendant plusieurs années, j'ai cru voir de plus en plus sûrement que l'auteur, quel qu'il fût, n'écrivait pas d'après ses souvenirs, mais qu'il avait conçu et rédigé une interprétation théologique et mystique de l'Évangile.

La tradition sur l'origine apostolique du livre est beaucoup moins ferme et précise qu'on ne le suppose communément. Saint Irénée, dont on voit l'autorité invoquée jusque dans l'apologétique des romans honnêtes, ne possédait, à ce qu'il semble, aucun renseignement particulier sur l'origine du quatrième Évangile, dont il ne fait qu'attester la diffusion et le crédit aux environs de l'an 180. Il connaît des gens qui ne veulent pas recevoir cet écrit comme apostolique, et il ne leur objecte pas la certitude de la tradition, il leur reproche seulement de chasser le Saint-Esprit, puisqu'ils repoussent l'Évangile

du Paraclet. Comme ces adversaires de Jean doivent être les mêmes qui ont attribué l'Évangile et l'Apocalypse à l'hérétique Cérinthe, Irénée dit que Jean a écrit pour réfuter Cérinthe ; mais cette assertion paraît également dépourvue de fondement historique. Qui était Jean l'Ancien, dont parle Papias, et dans quel rapport se trouve-t-il avec l'apôtre Jean et le quatrième Évangile? Il semble que Jean l'Ancien n'était pas l'apôtre Jean, et que l'Évangile a été attribué à Jean l'Ancien, bientôt confondu avec l'apôtre, sans que cette attribution soit autrement garantie. Le problème est un des plus obscurs qui soient dans l'histoire du Nouveau Testament, et l'opinion traditionnelle bénéficie de cette obscurité. Mais la personnalité de l'auteur est un point accessoire. Le point essentiel, pour l'historien, est la nature même du livre.

En effet, si le témoignage du quatrième Évangile est historiquement recevable pour la vie de Jésus, il ne viendra pas compléter celui des Synoptiques, il le corrigera de manière à le détruire presque entièrement. Ce sont deux représentations de la carrière et de l'enseignement du Christ entre lesquelles on est obligé

de choisir. Si Jésus a parlé et agi comme on le voit parler et agir dans les Synoptiques, il n'a point agi et parlé comme on le voit faire en saint Jean ; réciproquement, si Jean est une relation historique de l'Évangile, les Synoptiques en seront une relation artificielle et où le Christ aura été défiguré. Une exégèse complaisante, qui se croit historique et qui reste purement théologique, peut se faire illusion sur l'incompatibilité des deux tableaux et maintenir qu'ils sont de même genre. L'exégèse critique ne le peut ni ne le doit.

Je ne fatiguerai pas Votre Grandeur par une discussion détaillée des rapports de Jean avec les Synoptiques. Il faut un commentaire pour établir que le quatrième Évangile dépend des premiers là même où il a l'air de s'en écarter le plus, et que l'on n'a pas besoin de supposer derrière lui une tradition particulière. Je me contenterai de montrer que la suite des récits, la physionomie du Sauveur et la forme de son enseignement dans les Synoptiques offrent des conditions d'historicité qu'ils n'ont pas dans saint Jean.

Certes, les Synoptiques sont déjà des livres de

prédication chrétienne et non des histoires proprement dites ; mais la tradition populaire qui les supporte est encore dominée par l'impression de la réalité ; le Christ y est encore un personnage vivant. On y voit Jésus de Nazareth, en pleine conscience de sa mission providentielle, commencer à prêcher, dans son milieu galiléen, le prochain avènement du royaume des cieux ; la simplicité originale de sa parole attire d'abord la foule ; le prestige de sa haute piété envers le Père céleste qui l'envoie, et sa profonde commisération pour le peuple qui souffre dans l'âme et dans le corps lui font une clientèle des pauvres gens à qui il s'adresse d'abord ; les miracles se produisent comme spontanément et se multiplient presque malgré lui ; cependant les gardiens officiels de la religion ne tardent pas à s'émouvoir ; les pharisiens critiquent l'attitude du nouveau docteur à l'égard de la Loi, des traditions, des gens mal famés ; le peuple même ne trouve bientôt plus son compte à la promesse d'un règne de Dieu qui ne tend pas d'abord à relever l'indépendance d'Israël ; Jésus sait qu'il doit porter l'Évangile à Jérusalem, mais l'expérience faite en Galilée l'avertit de l'issue funeste

que peut avoir cette démarche nécessaire; il obéit à la loi de sa destinée, il vient à Jérusalem pour la Pâque; il y enseigne pendant quelques jours, sous l'œil inquiet des prêtres et sous le regard jaloux des scribes; il est livré comme perturbateur et faux Messie à l'autorité romaine; le gouverneur s'aperçoit que l'accusé n'est pas un agitateur politique; mais l'espèce d'équivoque, impossible à dissiper, que créait le nom de Messie, de « roi des Juifs », avoué enfin devant les juges, fait que Pilate cède à la pression des accusateurs; Jésus meurt sur la croix, et son rôle proprement messianique, sa gloire de chef préposé à la société des justes élus, ne commence qu'avec sa résurrection. Dans cette perspective, l'enchaînement des faits, la conduite des personnes, celle de Jésus depuis son baptême, celle des pharisiens et des prêtres, celle de Pilate, n'ont pas besoin d'être expliquées : tout s'explique de soi-même et par un mutuel rapport de circonstances et d'action; la grandeur du Christ est sensible, mais sous de modestes apparences, et sa carrière se déroule à la façon des choses qui arrivent en ce monde.

Il en va tout autrement dans le quatrième

Évangile, où le Christ étonne dès l'abord la Galilée et surtout Jérusalem par les prodiges les plus extraordinaires, en même temps qu'il les stupéfie par une doctrine que nul ne peut comprendre. Le Christ johannique se présente comme un être transcendant, qui n'est pas de la terre, mais du ciel ; qui semble ne parler et n'agir jamais que pour satisfaire aux termes de sa définition, pour prouver qu'il est de Dieu, qu'il est un avec Dieu. De ses rapports communs avec les hommes de son temps, même avec son entourage, on ne dit rien. Les gens qu'on met en relation avec lui n'interviennent que pour lui fournir l'occasion de déclarations qui roulent toujours dans le même cercle et affirment la divinité de son origine. On lui épargne le contact des lépreux, des possédés et des pécheresses [1], la familiarité avec les pharisiens et avec les publicains, même avec ses disciples. Il connaît d'avance les dispositions des hommes et le programme de sa vie ; il marche d'un pas qu'on pourrait dire automatique vers le terme fatal de sa destinée,

1. L'histoire de la femme adultère, au c. VIII, est une pièce rapportée qui appartient par son origine à la tradition synoptique, non au quatrième Évangile.

jamais ému, si ce n'est qu'il le veuille, jamais affecté du sort qui l'attend, si ce n'est qu'il lui plaît une fois de se dire inquiet, pour ajouter aussitôt qu'il ne doit pas l'être et qu'il ne l'est pas [1]. Et comme son enseignement n'a d'autre objet que la divinité de sa personne et de sa mission, il n'opère de miracles que pour faire valoir ce qu'il enseigne, pour « manifester sa gloire [2] », comme il est dit dès le miracle de Cana ; ces miracles sont des arguments de sa toute-puissance, en même temps que des symboles transparents de son œuvre spirituelle, c'est-à-dire, encore et toujours, de sa mission telle que la définit son enseignement ; ce sont comme de grandes allégories en action qu'il institue lui-même devant tout un peuple. Il va au-devant de la mort, et les soldats peuvent l'arrêter parce qu'il le permet ; il n'est pas seulement ferme devant Caïphe et devant Pilate, il les domine de toute sa divinité ; il est sur la croix comme sur un trône royal ; il demande à boire pour réaliser une prophétie ; après quoi, « sachant que tout

1. Jean, xii, 27-28.
2. Jean, ii, 11.

est accompli[1] », prophéties anciennes et volontés du Père, il rend l'esprit.

Ce Christ, sans doute, n'est pas une abstraction métaphysique, car il est vivant dans l'âme de l'évangéliste. Mais ce Christ de la foi, tout spirituel et mystique, c'est le Christ immortel qui échappe aux conditions du temps et de l'existence terrestre. Les hommes que le récit amène autour de lui sont devenus des types figuratifs et tiennent leur place, en cette qualité, dans la synthèse théologique et apologétique de l'auteur. La vie qui se dégage de tout cet ensemble est celle de la foi chrétienne, vers la fin du premier siècle chrétien. Les récits de Jean ne sont pas une histoire, mais une contemplation mystique de l'Évangile ; ses discours sont des méditations théologiques sur le mystère du salut.

Tel est, Monseigneur, autant que je puis le voir, le véritable rapport du quatrième Évangile avec les trois premiers. Je me suis servi uniquement des Synoptiques pour écrire mes chapitres du « royaume des cieux » et du « Fils du Dieu », parce que je pense que les Synoptiques seuls

1. Jean, xix, 28, 30.

ont gardé l'image historique de Jésus et de son enseignement. Je n'ai parlé de Jean qu'au chapitre du dogme chrétien, parce que je pense que le quatrième Évangile ne raconte pas réellement la vie du Christ et qu'il appartient au développement de la christologie. Mais Votre Grandeur me demandera peut-être quelle idée je me fais de ce livre et comment je l'interprète. C'est ce que je vais brièvement exposer.

IV

Le témoignage traditionnel n'est pas plus précis quant au caractère du quatrième Évangile que pour tout autre document biblique. En fait, l'ancienne Église a surtout cherché dans l'Évangile johannique ce qu'il lui apportait, une christologie intelligible pour la science du temps, et elle ne s'est pas demandé s'il contenait plus ou moins d'histoire que les précédents. L'Église chrétienne, qui allégorisait l'Ancien Testament, ne se défendait pas d'allégoriser les récits évangéliques ; elle n'eut jamais souci de fixer, d'après les règles de la critique moderne,

la nature propre des livres dont elle se servait pour nourrir la foi. L'interprétation allégorique des paraboles et des faits évangéliques est commencée dans les Synoptiques. On ne doit donc pas être surpris que l'exégèse critique découvre des allégories dans le quatrième Évangile. L'invraisemblable serait qu'il n'y en eût pas, puisque cet Évangile, venant après les Synoptiques, a dû plutôt abonder dans l'idéalisation que rétrograder vers la simple histoire. L'allégorie n'était-elle pas, pour Philon d'Alexandrie, la clef de l'Ancien Testament, la forme naturelle de la révélation divine, et l'influence du philonisme sur Jean n'est-elle pas incontestable ?

L'analyse critique du livre permet seule de reconnaître en quelle mesure le principe de l'allégorie y a été appliqué. Mais quand même l'ouvrage entier serait symbolique jusque dans ses moindres détails, il ne serait pas un cas inexplicable dans la littérature évangélique, puisque, d'un côté, cette allégorisation complète serait préparée par l'allégorisation partielle des Synoptiques, et que, d'autre part, la volatilisation absolue de la tradition historique dans

les systèmes gnostiques est l'aboutissant hétérodoxe de la même tendance. Jean ne serait isolé ni à droite ni à gauche. Il serait resté dans la ligne de la tradition chrétienne, parce qu'il a, en toute hypothèse, subordonné la philosophie à la religion, et l'allégorie au maintien de la réalité fondamentale du christianisme, l'apparition historique de Jésus. Par là il diffère essentiellement de la gnose, qui substituait à l'Évangile un système philosophique où la vie et la mort du Sauveur s'évanouissaient en un rêve transcendant.

L'auteur du quatrième Évangile a conçu le Christ comme une manifestation temporelle de l'Être divin, et son livre même est une ostension : comme le Christ johannique est le Verbe incarné, l'Évangile johannique est une incarnation, la représentation figurée du mystère de salut qui s'est accompli et se poursuit par le Verbe-Christ. Discours et récits contribuent à cette révélation du Sauveur, les récits comme signes expressifs des réalités spirituelles, les discours comme explication des signes et de leur sens profond. Ces discours même expriment en figure la vérité invisible ; ils sont constitués

par des séries de métaphores ou d'allégories qui font tableau, tout comme les récits, et qui ont pareillement une signification profonde, cachée sous le vêtement d'une image sensible. Les faits avec les instructions qui les commentent sont des « signes », c'est-à-dire des preuves du Christ, non des arguments proprement démonstratifs, mais des arguments qui expliquent et révèlent la vérité qu'ils veulent confirmer. Les miracles du Christ johannique n'ont pas besoin d'être multipliés ; aussi n'y en a-t-il qu'un de chaque sorte, avec un total de sept, nombre parfait ; ils sont durables comme symbole, et l'action spirituelle du Sauveur, dont ils sont la figure, est la vraie preuve, indiscutable et permanente, de sa divinité. Ainsi l'Évangile est constitué, comme le Christ, par un esprit divin sous un extérieur humain ; et c'est l'esprit intérieur qu'il faut chercher, auquel on doit croire. On pourrait dire du Christ qu'il est une allégorie personnelle et divine, et de l'Évangile qu'il est le Verbe incarné.

Le fond des allégories se résume dans les deux idées maîtresses du livre : le Christ vie, le Christ lumière, qui donne la lumière et la

vie. L'application aux réalités de l'histoire et du culte chrétien y met de la variété. La préoccupation des prophéties et des types de l'Ancien Testament y introduit quelque complication. Il arrive assez fréquemment que le texte présente un triple sens, c'est-à-dire un sens extérieur, qui en figure un autre, lequel est en rapport avec un troisième, plus profond encore. La prophétie ou le type de l'Ancien Testament viennent comme étage intermédiaire dans cette construction allégorique. Par exemple, le type de l'agneau pascal intervient, dans l'histoire de la passion, entre le sens littéral et l'idée du Christ mourant pour ôter le péché des hommes et devenant pour eux un aliment de vie éternelle. Même dans la parole : « Tout est consommé » [1], l'idée de toutes les prophéties accomplies se place entre le sens apparent, de la vie terminée, et le sens fondamental, du salut réalisé.

Un intérêt apologétique et polémique apparaît souvent dans ces constructions. Certains traits des récits figurent une idée, qui répond à une

1. JEAN, XIX, 28, 30.

difficulté. Tout ce qui est dit de Jean-Baptiste tend à faire de lui le témoin du Verbe fait chair et à figurer le rapport de la Loi ou de la révélation mosaïque avec l'Évangile. Les noces de Cana et le second témoignage de Jean [1] figurent le même rapport de l'Évangile et de la Loi. Jean, le baptême d'eau, le judaïsme légal et prophétique sont des termes qui s'opposent allégoriquement à Jésus, au vin de la nouvelle alliance, au baptême d'Esprit-Saint et au christianisme.

L'expulsion des vendeurs du temple est rapportée au premier voyage du Sauveur à Jérusalem, parce que c'était, selon la tradition synoptique, le premier acte accompli par lui dans la ville sainte : l'évangéliste y figure l'avenir du Christ et de son œuvre. Il signifie, dans l'histoire de la Samaritaine, l'universalité du salut et la conversion des Gentils. La guérison du fils de l'officier royal figure également cette conversion et fait valoir la théorie de la foi véritable : on ne doit pas réclamer, comme les Juifs, de miracles pour croire, mais adhérer,

1. Jean, iii, 22-36.

sans l'avoir vu dans sa manifestation historique, au grand miracle de salut qui s'est opéré et s'opère par le Christ. Le paralytique de Béthesda, qui attend inutilement, depuis des années, sa guérison dans la piscine aux cinq portiques, figure spécialement le peuple juif, qui a cherché en vain son salut dans la Loi. Par le discours qui s'y rattache, on voit que cette histoire est un symbole de la grande œuvre [1] que le Christ est venu accomplir en ce monde. Le caractère durable de la rédemption, la permanence du don divin sont encore signifiés dans la multiplication des pains. Le miracle de Jésus marchant sur les eaux complète la leçon des pains multipliés, en faisant entendre, conformément à ce qui sera dit après le discours du pain de vie [2], que le Christ vivifiant est le Christ glorieux, le Christ esprit, le Verbe rentré dans la gloire de l'éternité. L'histoire de l'aveugle-né prêche le Christ lumière ; celle de Lazare, le Christ vie. Tout ces miracles révèlent une fonction du Sauveur, un aspect de sa mis-

1. Jean, v, 17.
2. Jean, vi, 63.

sion. Si certains détails ont pour objet de conserver aux descriptions l'apparence d'une histoire réelle, il n'en est pas moins vrai que la narration ne va jamais plus loin qu'il ne convient pour le symbolisme, au risque de paraître suspendue ou incomplète. Le récit du paralytique se perd dans le discours qu'il introduit ; de même celui de l'aveugle-né ; on ne sait où va Lazare sortant du tombeau. L'évangéliste laisse là son symbole quand il en a tiré ce qu'il voulait.

L'onction de Jésus par Marie de Béthanie figure en même temps la sépulture du Sauveur et le triomphe de l'Évangile, qui est la conséquence de sa mort. L'entrée solennelle à Jérusalem anticipe également la gloire du Christ ressuscité, prêché, exalté au ciel et dans son Église. Tous les incidents de la passion tendent à manifester sa royauté, la liberté de son sacrifice, la divinité de sa personne, le caractère tout surnaturel de sa mission. Les péripéties du jugement devant Pilate signifient la royauté spirituelle du Christ et la renonciation aveugle des Juifs au Messie qu'ils avaient attendu. Plus d'injures ni d'ignominies ; plus même d'abaissement ; les

moqueries sont pour les Juifs, condamnés à subir les affronts que leur fait Pilate au sujet de leur roi ; et dans la raillerie du gouverneur on sent celle de l'évangéliste sur ce peuple messianique, qui ne veut plus d'autre roi que César. Le tirage au sort des vêtements est rapporté pour la prophétie [1], et pour figurer, dans la robe sans couture, l'unité, dans les quatre parts, l'universalité de l'Église. La recommandation que Jésus fait de sa mère au disciple et du disciple à sa mère est un autre symbole de l'unité ecclésiastique, fondée sur la réunion des croyants, Juifs et Gentils. La présentation du vinaigre accomplit encore une prophétie [2] et figure le calice de la mort. L'intégrité garantie au corps du Christ, lorsqu'on brise les jambes de ses compagnons, réalise la typologie de l'agneau pascal [3] et signifie, encore et toujours, l'unité qui appartient au corps mystique du Seigneur, tandis que l'eau et le sang qui jaillissent du côté percé figurent les sacrements chrétiens,

1. JEAN, XIX, 24 (Ps. XXII, 19).
2. JEAN, XIX, 29 (Ps. LXIX, 22).
3. JEAN, XIX, 36 (Ex. XII, 46).

le baptême et l'eucharistie, les signes de l'Esprit, qui communiquent aux fidèles la vie du Christ immortel. Les circonstances de la sépulture en font un hommage rendu à Jésus par le judaïsme officiel. Les récits de la résurrection font connaître le Sauveur glorifié et enseignent la foi ; pas un trait n'y est conçu en vue de la simple représentation historique ; Pierre et le disciple bien-aimé, Marie de Magdala, le groupe aspotolique, Thomas sont différents types de croyants auxquels se proportionne la manifestation du Christ, pour aboutir à la profession de foi : « Mon Seigneur et mon Dieu ! [1] »

Le réalisme apparent des tableaux n'est pas une marque particulière d'historicité ; il tient à l'imagination mystique de l'auteur et à l'énergie de sa conviction, qui ne lui permettent pas de distinguer nettement, dans ses méditations religieuses, l'idéal du réel, la théorie de l'histoire, le symbole de son objet. Il voit la vérité dans le symbole, et la vision allégorique lui est si familière que rien n'accuse le moindre effort

1. JEAN, XX, 28.

d'esprit pour l'adaptation de l'image à l'idée. Même la chronologie doit rentrer dans le symbolisme général du livre ; elle paraît fondée sur le nombre mystique de sept semaines d'années, qui conviendrait à l'âge du Messie, une demi-semaine, autre chiffre messianique, étant réservée pour la carrière publique de Jésus.

Il me semble, Monseigneur, que les récits du quatrième Évangile sont entièrement symboliques, et que les données historiques qui y ont trouvé place n'y sont pas à raison de leur caracsère primitif, mais à raison du sens qui y a été rattaché. Si l'on veut rester dans l'esprit de l'évangéliste, il ne faut pas vouloir trop distinguer la doctrine théologique, la tradition historique et l'interprétation symbolique, comme si ces trois éléments étaient juxtaposés. La théologie de l'incarnation et le principe du symbolisme, étroitement associés, dominent tout. Quelque départ que le commentateur soit tenté de faire dans les matériaux de l'allégorie, l'Évangile n'est pas à prendre comme une œuvre mêlée d'histoire et de fiction : c'est la révélation sensible, parfaitement une, du Verbe-Christ.

Dans son enseignement, le Christ johannique

est censé dire toujours des paraboles [1]. L'évangéliste, qui interprétait en allégories les paraboles synoptiques, n'a probablement pas vu que les siennes appartenaient à un genre tout différent. Chez lui, Jésus énonce des vérités célestes sous des symboles terrestres [2]. Toute l'économie des discours et l'artifice des dialogues sont fondés sur cette idée de la parabole à double sens. Chaque fois que le Christ johannique se met à enseigner, qu'il s'adresse à Nicodème, à la Samaritaine, à la masse des Juifs, ou bien à ses disciples, il commence par énoncer une proposition qui contient, sous une image sensible et symbolique, une vérité religieuse ; l'auditeur se méprend sur la signification du symbole, qu'il prend à la lettre ; au lieu de dissiper l'équivoque, Jésus poursuit le développement de son allégorie, si bien que ses interlocuteurs n'en savent pas plus, d'ordinaire, à la fin de l'entretien qu'au début ; mais le lecteur a reçu toute l'instruction que l'évangéliste se proposait de lui donner.

Le thème de ces instructions est le même qui

1. Jean, xvi, 25, 27.
2. Jean, iii, 12.

est signifié par les récits : vie et lumière, le Christ apporte aux hommes la lumière et la vie. Ceux qui sont de Dieu reçoivent cette lumière du salut et la vie éternelle. Ceux qui ne sont pas de Dieu, ceux qui sont enfants du diable, les repoussent. Explication perpétuelle de la réprobation d'Israël ; déclaration perpétuelle touchant l'origine céleste du Christ, Verbe fait chair ; description perpétuelle de la vie du Christ dans l'Église. C'est l'Évangile avec une expérience de trois quarts de siècle, l'Évangile de l'Église organisée en royaume de Dieu sur la terre et présidée par le Sauveur invisible et glorieux, qui l'anime de son Esprit.

Je ne crois pas, Monseigneur, qu'il y ait un livre dont le caractère soit mieux défini que celui du quatrième Évangile. L'ouvrage est clair pour quiconque réussit à se mettre dans les dispositions d'esprit et d'âme où se trouvait l'écrivain lui-même. Ce qui fait depuis longtemps obstacle à l'intelligence de ce chef-d'œuvre de théologie mystique, c'est qu'on l'interprète à la fois comme une histoire et comme un traité de théologie scolastique ; le prenant ainsi, on ne peut s'empêcher de le trouver bizarre dans ses

indications, obscur dans son langage, et défectueux dans sa logique. Son symbolisme étonne, dans la mesure où on l'entend; il déconcerte et déroute, dans la mesure où on ne l'entend pas. Le temps n'est pas encore venu où l'on se résoudra à voir dans l'auteur du quatrième Évangile le premier et le plus grand des mystiques chrétiens, non le dernier des historiens de Jésus. Mais tant qu'on n'aura pas pris ce parti, les sept sceaux de l'Apocalypse resteront posés sur « l'Évangile spirituel ».

Le quatrième Évangile est surtout un livre de foi. La foi de l'Église, qui l'avait inspiré, s'y est reconnue. Je ne le considère nullement comme une altération, mais comme une interprétation de l'histoire. C'est la perle du Nouveau Testament. L'auteur ne nous a pas trompés en nous le donnant comme une œuvre de l'Esprit. Il est bien dans l'esprit de Jésus. J'oserai dire seulement qu'il représente l'esprit en transfigurant le corps. Il complète admirablement les Synoptiques, et il contribue peut-être autant qu'eux, mais autrement, à faire connaître le Christ. Je prends dans les Synoptiques l'histoire de Jésus, et chez Jean l'idée de sa mission universelle,

de son action permanente, de sa vie dans l'Église immortelle. J'emploie les trois premiers Évangiles pour raconter le Sauveur, et le quatrième pour l'expliquer.

Je ne me flatte pas, Monseigneur, d'avoir dit tout ce qu'il faudrait pour vous gagner à mes opinions. Du moins pensé-je avoir suffisamment exposé les motifs sérieux que j'ai de ne me point rallier aux vôtres. Je ne dis rien de ce progrès des études bibliques dont Votre Grandeur parle si volontiers. Soyez persuadé que mes témérités n'y seront point trop nuisibles. Le passé, à cet égard, peut répondre de l'avenir. Ce mouvement, d'ailleurs, est encore si faible et si incertain que nous n'avons pas lieu d'en être fiers ; il résulte si nécessairement de la situation présente de l'Église en France que nul ne peut se vanter d'en avoir eu l'initiative ; il touche à tant de questions qu'aucun homme de sens et de science ne doit avoir la présomption de s'en constituer l'arbitre souverain.

Veuillez agréer, Monseigneur, l'expression de mes sentiments profondément respectueux.

LETTRE A UN ARCHEVÊQUE

SUR LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST

MONSEIGNEUR,

Lorsque vous avez lu pour la première fois *L'Évangile et l'Église*, vous ne pensiez pas qu'on pût suspecter la pensée de l'auteur sur la divinité du Christ. L'objet du livre n'était-il pas bien déterminé dans la préface? « On ne s'est nullement proposé, disais-je, d'écrire l'apologie du catholicisme et du dogme traditionnel. Si l'on avait eu cette intention, le présent travail serait très défectueux et incomplet, notamment en ce qui regarde la divinité du Christ et l'autorité de l'Église. On n'entend pas démontrer ici ni la vérité de l'Évangile ni celle du christianisme catholique, mais on essaie seulement d'analyser et de définir le rapport qui les unit dans l'histoire. Le lecteur de bonne foi ne s'y trompera pas. » Et comme vous étiez un lecteur

de bonne foi, Monseigneur, vous ne cherchiez pas dans mon livre autre chose que ce que j'y avais voulu mettre. Vous saviez qu'un livre d'histoire n'est pas un livre de théologie, et qu'esquisser la physionomie historique de Jésus n'est pas analyser les définitions des conciles touchant la consubstantialité du Fils et du Père, l'union hypostatique et l'unité de la personne du Christ en deux natures, la divine et l'humaine.

D'autres ne l'ont pas compris, et Votre Grandeur a bien voulu me dire que, si j'avais le droit de dédaigner les commentaires malveillants, je pouvais donner d'utiles éclaircissements aux personnes qui n'ont connu mon livre que par le fâcheux tapage dont il a été l'occasion. « Tout chrétien, disait Fénelon, loin d'entrer dans des disputes, doit au contraire s'expliquer de plus en plus, pour tâcher de contenter ceux qui ont eu de la peine sur ses premières explications. » Vous pensez, Monseigneur, qu'une explication sur la divinité de Jésus-Christ, sans raison d'être dans le mauvais petit volume, est opportune maintenant. Je me rends à votre conseil.

I

Saint Paul dit, dans l'Épître aux Philippiens [1], que le Sauveur, qui existait au ciel « en forme de Dieu, s'est », pour ainsi dire, « vidé lui-même en prenant la forme de serviteur et devenant semblable aux hommes ». L'Apôtre conçoit ainsi comme deux Christs : celui de la foi, qui était de toute éternité « en forme divine », et celui de l'histoire qui a paru « en forme humaine ». On lit, au livre des Actes [2], dans le premier discours que l'apôtre Pierre adresse au peuple de Jérusalem : « Jésus de Nazareth, homme recommandé de Dieu auprès de vous par des miracles,... Dieu l'a ressuscité.... Sache bien toute la maison d'Israël que Dieu a fait Seigneur et Christ ce Jésus que vous avez crucifié. » Ces paroles établissent aussi une distinction fort nette entre Jésus de Nazareth, « homme » que les Juifs ont vu et entendu, dont il ne peuvent avoir oublié les miracles, et le Seigneur Christ, que Dieu a exalté en le ressuscitant. Le

1. Phil. ii, 6-7.
2. Act. ii, 23-24, 36. Cf. x, 38-40.

« Seigneur Christ », glorifié dans la résurrection, est l'objet de la foi chrétienne, comme le Christ préexistant « en forme de Dieu ». Jésus de Nazareth est le prédicateur et le thaumaturge que tout le monde a connu.

C'est cette distinction très simple, faite dès l'origine par Pierre et par Paul, mais souvent négligée depuis, qui est à la base de *L'Évangile et l'Église*. J'ai voulu exposer la forme historique de l'apparition du Christ; et cette forme est celle du « serviteur » et de « l'homme ». J'ai voulu la chercher et la montrer telle que le Prince des apôtres l'avait vue, telle que l'Apôtre des Gentils se la représentait. Comme Jésus ne marchait pas sur la terre dans l'appareil de la divinité, je n'ai pu, parlant en historien, anticiper dans l'Évangile toute la gloire de l'avenir. Je n'avais qu'à interroger les témoignages les plus certains concernant l'action et l'enseignement du Sauveur. Or, pour ce qui est de l'action et des faits extérieurs, l'impression des premiers croyants, très facile encore à reconnaître dans l'Évangile et dans les Actes, a été celle-ci : Jésus a passé en faisant le bien, guérissant, parce que Dieu était avec lui, ceux que le démon opprimait

par les maladies; crucifié par jugement de Ponce-Pilate, sur la dénonciation des prêtres, il est ressuscité le troisième jour après sa mort, et il est ainsi devenu Christ et Seigneur ; la preuve de sa dignité messianique est dans cette résurrection même, et la gloire dont il jouit se manifestera dans son prochain avènement. Quant à l'enseignement, Jésus avait prêché la pénitence en vue du royaume des cieux, c'est-à-dire en vue d'un jugement de Dieu qui était près de s'exercer sur les hommes, et d'un nouvel ordre de choses, ère de pur bonheur dans la parfaite justice, que ce jugement devait inaugurer. Voilà ce que les disciples du Sauveur avaient vu ; voilà ce qu'ils avaient entendu et retenu. Ils savaient, avant la passion, et Jésus lui-même avait déclaré à ses juges qu'il était le Messie promis à Israël. C'est ainsi que leur foi suivit Jésus dans la mort, et qu'elle le retrouva dans la gloire. L'historien constate, il ne peut faire autrement que de constater ces faits, qui sont l'histoire même de l'Évangile.

On a dit que, dans ces conditions, le Christ de l'histoire serait bien au-dessous du Christ de la foi, que ce ne serait pas le même, que

l'Évangile de Jésus et la foi de l'Église seraient une double illusion. Mais si ces conclusions étaient fondées, ce n'est pas l'historien qu'il faudrait incriminer, et ceux qui expriment de semblables raisonnements seraient bien imprudents. Les faits sont les faits, et la première conclusion à en tirer, s'ils sont ainsi, c'est qu'ils ne sont pas autrement. Une montagne de syllogismes ne peut rien contre un grain de sable en nature. Il ne s'agit que de savoir si la représentation du fait évangélique, dans *L'Évangile et l'Église*, est suffisamment conforme à la réalité. Pour l'appréciation du fait, il sera bon de relire saint Paul[1], qui en jugeait de plus près que nous : « La folie de Dieu est plus sage que les hommes, et sa faiblesse plus forte.... Dieu a choisi ce qui est fou selon le monde, pour confondre les sages, et ce qui est faible, pour confondre ce qui est fort. » L'apôtre concevait donc la distinction de l'apparence historique et de la réalité de foi comme une antithèse, comme un constraste équivalant presque à une contradiction rationnelle. Est-il si surprenant qu'une histoire exacte de l'Évan-

1. I Cor. i, 25-27,

gile déconcerte des esprits revenus, sans s'en douter, aux dispositions des « Juifs », qui « réclamaient des signes » et à celles des « Grecs », qui « voulaient de la philosophie[1] » ?

Jésus a prêché l'avènement du règne de Dieu. Il s'est dit le Messie, c'est-à-dire l'agent divin et l'ordonnateur de ce règne qui devait bientôt avoir son accomplissement. C'est sous cette détermination, s'il est permis de s'exprimer ainsi, que le fondateur du christianisme a paru dans le monde, et l'historien n'a pas le droit d'y rien ajouter, d'en rien retrancher. Si l'idée du royaume avait une réalité objective ; si la relation de Jésus à Dieu est celle que figure la notion de Messie, et si ces deux idées, celle du royaume et celle du Messie recèlent encore quelque chose de plus grand que ce qu'elles semblent signifier, l'historien n'a pas à le prouver, attendu qu'une telle démonstration ne se fonde pas uniquement sur les données de l'histoire. Puisqu'il raconte, ne lui demandons pas d'exposer autre chose que les faits dont il parle. La vérité de sa description phénoménale ne peut être incompa-

1. I Cor. I, 22.

tible avec la vérité intime et profonde de la foi. Est-ce que le croyant n'a pas toujours, pour fondement et appui de cette foi, l'étonnante puissance, à travers les siècles, de l'idée du règne de Dieu, et l'efficacité actuelle, l'expérience personnelle de cette idée, toujours vivante, nonobstant les limitations de son origine et les modifications qu'elle n'a pas cessé de subir. Et la foi à la divinité du Christ ne tient-elle pas également à l'influence divine qu'il n'a pas cessé d'exercer sur les âmes, nonobstant le sens proprement juif qui ne laisse pas de s'attacher à sa qualité de Messie, et quoique la définition formelle de sa divinité ne se soit dégagée que progressivement dans la tradition chrétienne ?

II

Jésus lui-même a vécu sur la terre dans la conscience de son humanité, et il a parlé selon cette conscience ; il a vécu dans la conscience de sa vocation messianique et il a enseigné selon la conscience qu'il avait de cette vocation. Ses discours, sa conduite, l'attitude de ses disciples

et celle de ses ennemis, tout montre que le Christ était homme parmi les hommes, « en tout semblable à eux, sauf le péché[1] », sauf encore, doit-on ajouter, le mystère intime et indéfinissable de son rapport avec Dieu. Ce rapport se traduisait dans l'idée de Messie, et cette idée, dans l'Évangile, était comme un secret qui devait être manifesté par l'avènement du royaume céleste. Les disciples avaient cru à ce mystère ; par sa résurrection, Jésus devint pour eux « le Seigneur ». Les adversaires de Jésus rejetèrent la proposition de cette foi, et la masse des Juifs suivit ses chefs dans leur incrédulité. Ainsi la question sur laquelle se divisèrent la majorité d'Israël et la minorité qui se rallia à la foi de Jésus ne fut pas : « Jésus de Nazareth est-il Dieu ? » mais : « Jésus de Nazareth est-il le Messie ? » La divinité du Christ est un dogme qui a grandi dans la conscience chrétienne, mais qui n'avait pas été expressément formulé dans l'Évangile ; il existait seulement en germe dans la notion du Messie fils de Dieu.

Aucun principe de théologie, aucune défini-

1. Hébr. ii, 17 ; iv, 15.

tion de l'Église n'obligent à admettre que Jésus en ait fait la déclaration formelle à ses disciples avant sa mort. Il est, au contraire, très conforme à l'esprit de la tradition catholique de supposer que la révélation s'en est affirmée graduellement. Quand Jésus, au bord du lac de Tibériade, dit à Simon et à André, à Jacques et à Jean : « Suivez-moi », il n'ajouta pas : « Je suis Jésus-Christ, Fils éternel de Dieu, Verbe fait chair ». Il ne leur dit même rien de sa personne, et ce ne fut qu'après l'avoir entendu longtemps et avoir assisté à ses miracles, qu'ils soupçonnèrent en lui le Sauveur promis. Jésus ratifia la confession de Pierre : « Tu es le Christ[1] » ; mais on ne voit pas qu'il ait voulu la contrôler en élargissant, complétant ou corrigeant l'idée que les apôtres pouvaient avoir du Christ en tant que Fils de Dieu. La révélation du secret messianique se fait réellement par l'Esprit qui agit dans la communauté des premiers croyants. Pour la foi, les témoins de cet Esprit sont l'apôtre Paul, l'auteur de l'Épître aux Hébreux, celui du quatrième Évangile. Avec ce dernier la révélation s'achève. Et en effet, le qua-

1. Marc, viii, 29.

trième Évangile contient les éléments essentiels de la christologie ecclésiastique, la notion du Verbe incarné, du Christ Fils de Dieu et Dieu parce que Verbe fait chair en Jésus. Mais tant s'en faut que le dogme fût entièrement élaboré dans le Nouveau Testament. Ce n'est pas sans cause qu'il se produisit tant d'hérésies sur le sujet. Si la croyance avait été très claire dès le début, elle n'aurait pas eu tant de peine à faire son chemin. La théologie la plus sévère ne peut pas s'empêcher d'avouer que le travail de la pensée chrétienne, dans les premiers siècles chrétiens, que les écrits des docteurs et les définitions des conciles ont précisé, coordonné, harmonisé les données de la révélation. Il ne faut donc pas trop s'étonner que la consubstantialité du Père et du Fils, définie par le concile de Nicée, ne se discerne pas dans la prédication évangélique du royaume des cieux.

Pour l'historien, le travail de la tradition chrétienne fait suite à celui des écrivains du Nouveau Testament. Le tout représente comme un effort continu de la foi pour saisir plus parfaitement un objet qui la dépasse. Cet effort ne va pas sans tâtonnements ; il n'atteint pas du pre-

mier coup son terme définitif ; on peut même dire, en un sens, qu'il ne l'a pas encore atteint aujourd'hui ; mais il suit toujours la même ligne, mettant toujours Jésus plus haut, et donnant de sa mission une idée plus compréhensive, à mesure que s'ouvre devant la foi intelligente une vue plus large sur le monde et sur l'humanité. Chaque étape de la foi est comme une épreuve et un obstacle qu'elle surmonte par la force divine de son principe intérieur.

La première de ces épreuves, on peut bien le dire, fut la mort ignominieuse de Jésus. Elle fut surmontée par la foi à la résurrection, qui, dès l'abord, fut la foi à la vie immortelle du Crucifié bien plus qu'au fait initial qui est suggéré à notre esprit par le mot de résurrection. La prédication apostolique n'insistait pas sur les circonstances de cette résurrection, mais sur l'existence du Ressuscité. Jésus était vivant, et non seulement vivant, mais exalté en gloire et en puissance, Seigneur et Christ auprès de Dieu, en attendant qu'il parût dans l'avènement final du royaume des cieux. Cette détermination de la croyance, même appuyée sur les apparitions du Sauveur et sur les Écritures, fut un grand acte de foi, sans

lequel le mouvement évangélique tombait, en naissant, devant l'incrédulité juive. Elle sauvait l'idée messianique dans son application à Jésus et permettait au christianisme de s'affirmer en face du judaïsme. Elle ne se constitua pas subitement, par un seul trait de lumière qui l'aurait tout à coup révélée aux douze apôtres. La tradition a gardé le souvenir des doutes qui se produisirent parallèlement aux premières apparitions du Christ, et du travail réfléchi par lequel la foi acquise chercha sa justification dans les Écritures. Mais cette christologie, qui était vraiment une christologie, puisqu'elle représentait une simple évolution de l'idée messianique et tenait encore tout entière dans la notion du Messie, n'était que provisoirement suffisante.

La seconde épreuve fut l'entrée de la foi nouvelle dans le monde païen. Celui qu'elle rencontra d'abord n'était point le monde de la haute culture intellectuelle. C'est pourquoi le problème qui se posa aussitôt ne fut point celui du rapport transcendant qui, dans une conception philosophique de l'univers, devait unir le Christ à Dieu. On avait dit aux Juifs : Jésus est le Messie prédit par les prophètes ; il faut écou-

ter le message de pénitence qu'il apportait et que ses disciples répètent maintenant, si l'on veut être admis en son nom et par lui-même dans le royaume de Dieu. Que dirait-on aux païens? Si Jésus n'est venu que pour les Juifs, sa mission ne signifie rien pour les Gentils, et il est bien inutile de leur prêcher la foi au libérateur d'Israël. S'inspirant de l'esprit bien plus que de la lettre, Paul trouve à l'Évangile, au rôle et à la personne de Jésus, une signification universelle. Comme l'Évangile n'établissait que des conditions morales pour l'admission au règne de Dieu, le grand Apôtre déclare que les Gentils peuvent y avoir accès et qu'ils y sont appelés comme les Juifs ; quoiqu'il n'ait parlé qu'à ceux-ci, Jésus est venu tout aussi bien pour ceux-là ; il est le Sauveur des hommes ; ce n'est pas seulement aux Juifs qu'il apporte le salut par la rémission des péchés ; sa mort est l'expiation qui réconcilie avec Dieu l'humanité entière. Jésus est l'homme de l'humanité, comme le premier père de celle-ci, Adam, mais avec cette différence, que le premier homme a livré par son péché l'humanité à la mort, tandis que Jésus, mort et ressuscité, sauve du péché et de la mort

l'humanité croyante. Jésus était « l'homme céleste[1] » qui était prédestiné par Dieu et qui préexistait auprès de lui, pour venir, au temps marqué par la Providence, réparer la faute de « l'homme terrestre », détruire le péché et ses suites, sauver le monde par la foi.

Telles sont les idées que Paul exprime quand il est entré dans la pleine conscience de sa vocation ; mais bien qu'il soit impossible de suivre le travail de sa pensée depuis le temps de sa conversion jusqu'à celui où il écrivit ses Épîtres, il est à croire que sa doctrine s'est élaborée au fur à mesure que l'ont réclamé les circonstances, le développement de son activité, l'opposition qu'il a rencontrée du côté des Juifs, et l'hésitation qu'il a trouvée chez les anciens apôtres, dont il s'était constitué l'auxiliaire. Les Juifs, en refusant de l'entendre, l'avaient poussé vers les païens ; la conversion des païens posait le problème du salut pour les Gentils et de ses conditions. Paul a vu la vraie solution et il a cherché à la justifier par les prophéties et les figures de l'Ancien Testament. Nul ne peut contester

1. I Cor. xv, 47-48.

aujourd'hui que sa thèse n'ait valu infiniment mieux que ses arguments.

Sa foi lui a suggéré la thèse ; mais la définition de cette thèse ne laisse pas d'être conditionnée par l'ensemble des idées que l'apôtre tenait de son éducation rabbinique, et l'on peut en dire autant de ses preuves. La théorie de Paul est conçue en vue des Juifs et des judaïsants, pour justifier l'introduction des Gentils dans l'Église et l'autonomie du christianisme. Elle ne pouvait longtemps suffire aux besoins des païens instruits qui ne se contentaient pas, comme les simples gens, d'un judaïsme dégagé des observances légales et du particularisme religieux. C'est pourquoi l'on découvre déjà dans Paul lui-même, au moins dans ses dernières Épîtres, le rudiment de spéculations où un rôle cosmologique est attribué au Christ, qui n'est plus seulement l'agent médiateur du salut des hommes, mais l'agent intermédiaire de la création.

Une nouvelle épreuve de la foi se présentait : quel était le rapport du Christ Sauveur avec le Dieu éternel et l'économie de l'univers ? La spéculation judéo-alexandrine avait identifié le Dieu des Juifs au Dieu des philosophes grecs. Philon

identifia le Logos, suprême raison et idées éternelles, à la Sagesse de l'Ancien Testament, qui assistait le Créateur dans toutes ses œuvres. L'abîme que la philosophie hellénique percevait entre Dieu et le monde se trouvait comblé par cette personnification demi-abstraite, demi-réelle, qui reliait le monde à Dieu. Paul assigne hardiment cette place au Christ éternel, image du Dieu invisible, premier né de toute créature, par qui et pour qui tout a été fait, en qui tout subsiste, premier en tout, dans le monde physique, pour l'amener à l'existence, et dans le monde moral, pour rétablir, par sa mort et sa résurrection, la paix au ciel et sur la terre [1].

Dans cette conception, la carrière terrestre de Jésus ne semble avoir de signification que par sa mort. L'auteur de l'Épître aux Hébreux complète l'idée de Paul. Pour lui aussi, le Fils est la splendeur de la gloire divine et l'image de la substance incréée [2]; mais, dans sa mission terrestre, il est le grand prêtre qui s'est fait semblable aux hommes ses frères, qui a connu

1. Col. i, 15-20.
2. Hébr. i, 3.

toutes leurs misères, qui a été éprouvé par toutes leurs douleurs, afin de pouvoir leur être secourable [1], et qui s'est acquitté ainsi de sa fonction sacerdotale, accomplissant finalement par une seule immolation, qui était sa propre mort, l'expiation de tous les péchés.

Mais la vie de Jésus n'a-t-elle que cette importance morale ? L'auteur du quatrième Évangile y découvre la révélation même du Logos, du Verbe divin : le Logos, incarné en Jésus, s'est manifesté aux hommes comme une source de vie et de lumière éternelles ; il est devenu réellement tel pour l'humanité depuis que le Christ est remonté au ciel et que son Esprit opère dans l'Église la régénération des hommes à la vie immortelle. Maintenant le chrétien peut sans crainte rendre compte de sa foi devant les sages de ce monde ; en même temps que la plus vivante des religions, la plus efficace des doctrines morales, le christianisme est la plus belle des philosophies.

Tout n'était pas dit cependant, et la foi avait encore à trouver le moyen de concilier entre elles la réalité de l'histoire évangélique, la théo-

1. Hébr. ii, 10, 18 ; iii, 1 ; v, 7-10.

rie de Paul et celle de Jean, pour en faire un système coordonné. Le Verbe et l'Esprit, qui sont de Dieu, sont-ils des personnalités divines réellement distinctes du Père créateur ? Ce problème était assez ardu : le sens chrétien finit par le trancher dans le sens de l'affirmative. Mais aussitôt se posa la question du rapport entre le Père et les autres personnes divines, surtout celle du Verbe-Christ. Le Verbe est de Dieu, et personnellement distinct du Père : est-il Dieu absolument, et s'il est le « premier né de la création », comme l'a dit saint Paul, ne serait-il que la première des créatures ? Arius dit oui. Athanase et le concile de Nicée répondirent non. Le Verbe devait être consubstantiel au Père. Restait à définir son rapport avec l'humanité du Christ. Pouvait-on dire que Jésus était personnellement éternel et consubstantiel à Dieu? Apollinaire crut trouver la solution de la difficulté en admettant que le Verbe avait tenu, à l'égard de l'humanité et dans l'humanité de Jésus, la place de l'âme spirituelle. L'Église le condamna : Jésus avait été homme parfait. Donc, conclut Nestorius, il était une personne humaine indissolublement unie par un lien moral à la personne

divine du Verbe. Nestorius est condamné : il ne faut pas diviser le Christ qui est un. S'il est un, la nature humaine est incorporée à la divinité, dit Eutychès, et l'unité de nature est impliquée dans l'unité de personne. Le Christ ne serait pas homme si la nature humaine ne subsistait en lui à côté de la nature divine, déclare le concile de Chalcédoine. Le cinquième concile œcuménique ajoute qu'elle est unie substantiellement au Verbe et subsistant dans le Verbe. Enfin l'on se demande si l'unité de personne n'entraîne pas l'unité de volonté : le sixième concile maintient deux volontés et deux opérations, pour faire droit aux deux natures.

Le dogme christologique était désormais fixé, autant du moins qu'il pouvait l'être en partant des données traditionnelles et de la philosophie antique. C'est évidemment par rapport à cette philosophie que la définition progressive du dogme avait un sens complet. Si le problème qui a passionné et absorbé durant des siècles les penseurs chrétiens se pose maintenant de nouveau, c'est beaucoup moins parce que l'histoire en est mieux connue, que par suite du renouvellement intégral qui s'est produit et qui se continue

dans la philosophie moderne. La simple connaissance de l'histoire du dogme ne soulève aucune difficulté nouvelle devant l'intelligence du croyant ; elle lui apprend seulement comment les difficultés anciennes ont été résolues. Mais une meilleure et tout autre connaissance de l'univers et du globe terrestre, de l'histoire humaine, de l'homme lui-même, a changé la face de la science, en sorte que l'on peut dire, sans exagération, que le croyant, en possession du dogme traditionnel, se trouve, à l'égard du monde contemporain, dans la même situation que les premiers apôtres lorsqu'ils apportaient la foi du Messie au monde gréco-romain.

III

Il est donc aisé de voir, et vous, Monseigneur, l'aviez vu dès l'abord, pourquoi j'ai pu écrire les deux premiers chapitres de mon petit livre sans parler de la divinité du Christ. Comme je n'avais pas à faire valoir les probabilités rationnelles de cet article de foi, mais à exposer la forme historique de l'Évangile, je ne pouvais

signaler ni défendre comme élément de la prédication évangélique une doctrine qui, prise à la rigueur, apparaît seulement à l'historien dans le courant traditionnel, lorsque l'Évangile eut été porté aux Gentils. La divinité de Jésus n'est pas un fait de l'histoire évangélique dont on puisse vérifier critiquement la réalité, mais c'est la définition du rapport qui existe entre le Christ et Dieu, c'est-à-dire une croyance dont l'historien ne peut que constater l'origine et le développement. Cette croyance appartiendrait à l'enseignement de Jésus, et l'historien devrait le reconnaître, si le quatrième Évangile était un écho direct de la prédication du Sauveur, et si la parole des Synoptiques sur « le Père qui seul connaît le Fils, et le Fils qui seul connaît le Père[1] », n'était pas un produit de la tradition. Mais le quatrième Évangile est un livre de théologie mystique, où l'on entend la voix de la conscience chrétienne, non le Christ de l'histoire, et j'ai expliqué, dans *L'Évangile et l'Église*[2], pourquoi le passage de Matthieu et de

1. Matth. xi, 27; Luc, x, 22.
2. Pp. 45-46.

Luc a chance d'être un fruit de la spéculation théologique, l'œuvre d'un prophète chrétien, comme le quatrième Évangile. J'ai montré, dans une étude sur les paraboles [1] et dans un commentaire du discours sur la montagne [2], que l'on ne peut pas utiliser sans discernement les discours des trois premiers Évangiles. Mon exposé synthétique de l'enseignement du Sauveur se fonde sur un examen analytique dont je n'ai pu donner que les résultats.

De l'Évangile critiquement interprété il ressort que Jésus a prêché l'avènement du royaume des cieux, et qu'il s'est fait connaître à ses disciples et à ses juges comme le Messie prédit à Israël. Ce qu'était le royaume des cieux, ce que signifiait le titre de Messie Fils de Dieu, je l'ai exposé le plus clairement possible, en m'abstenant, comme je le devais, de faire entrer les spéculations théologiques plus récentes dans l'enseignement personnel du Sauveur. En quoi la notion évangélique du royaume et du Messie différait de la notion commune des Juifs,

1. *Études évangéliques* (1902).
2. *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (1903).

je l'ai suffisamment indiqué en montrant que le *nationalisme* de l'idée avait disparu, l'admission au royaume étant subordonnée à des conditions purement morales, et le Messie n'affectant aucune prétention politique, mais prenant le rôle d'un prédicateur de pénitence et de rénovation intérieure, en attendant que Dieu fît de lui le prince des justes élus. Il est vrai que, dans l'Évangile primitif, l'idée universelle du salut et du Sauveur est comme recouverte encore par celle du royaume annoncé aux Juifs et du Messie envoyé à ceux qui l'attendent ; mais elle existe réellement sous cette forme particulière, comme un germe vivant, qui est tout prêt à faire éclater son enveloppe et qui la perce déjà.

L'historien croyant ne voit rien dans ces faits qui puisse troubler sa foi. Il ne s'étonne pas que, l'avenir de la religion dans le monde tenant à son évolution au sein du peuple juif, le grand Révélateur apparaisse dans les circonstances déterminées par le développement antérieur de l'espérance messianique. C'est sous le symbole du règne de Dieu qu'Israël est accoutumé à se représenter l'avenir de la religion, de la société religieuse et de l'homme religieux : Jésus annoncera

le règne de Dieu. C'est sous le symbole du Messie qu'Israël est habitué à se figurer la révélation suprême de Dieu dans l'homme : Jésus sera le Messie. S'il n'avait point parlé du royaume, et s'il eût parlé de l'union à Dieu, en employant les termes mystiques du quatrième Évangile ; s'il ne se fût point avoué Messie, et qu'il se fût offert à ses auditeurs galiléens ou même hiérosolymitains comme le Verbe incarné, vie et lumière du monde, il aurait été inintelligible pour tous, abandonné de tous, et premièrement de ses disciples. Par le sens tout spirituel et moral qu'il attache au symbole juif, il le vivifie et lui communique une efficacité inépuisable. C'est en cela que, pour la foi, apparaît sa divinité, sans qu'elle soit alors définie théologiquement, parce que, sans doute, elle ne pouvait point l'être. En tant que symbole traditionnel dont elle garde les contours et l'économie logique, l'idée messianique fait que Jésus a pied dans l'histoire et qu'il agit dans le milieu où il paraît. Si divine qu'ait été la manifestation évangélique, elle ne pouvait, dans le temps et le milieu où elle s'est produite, avoir que cette forme humaine.

L'idée évangélique du Messie contenait

le principe de tout le développement christologique. Elle implique, en effet, la prédestination éternelle de celui qui doit apparaître en ce monde comme le Fils de Dieu, son exaltation finale, et, comme condition intermédiaire de la prédestination et de la gloire, un rapport tout particulier d'union entre Dieu et l'homme-Christ, rapport qui n'est point la simple connaissance du Dieu bon, mais quelque chose d'infiniment plus mystérieux et plus profond, l'espèce de pénétration intime et ineffable de l'homme-Christ par Dieu, qui est figurée sensiblement par la descente de l'Esprit sur Jésus baptisé. La vocation de Jésus n'est pas celle d'un prophète; elle est unique en son genre, et comme mission providentielle, et comme grâce de Dieu. Prédestination unique d'un être humain à un rôle unique, auquel cet être humain est adapté par une communication unique de vie divine qui s'épanouit en une perfection unique de foi, d'espérance et d'amour : voilà tout ce qu'on trouve dans l'histoire du Christ.

Mais ce tout n'est pas peu, puisque le travail entier de la pensée chrétienne, depuis Paul, Jean, Justin, Irénée, jusqu'aux derniers conciles qui

ont fixé le dogme, tend à définir le rapport de prédestination et d'union qui rattache Jésus à Dieu. Le travail théologique n'a pas son point de départ en dehors de l'histoire, dans la spéculation pure ; car l'explication hellénique n'est pas prise à côté du fait initial ; elle s'appuie sur le fait, elle coïncide avec lui ; on peut dire même qu'elle sort de lui. Un même tableau symbolique, la descente de l'Esprit, a pu figurer la consécration messianique de Jésus, dans les Synoptiques, et l'incarnation du Verbe, dans saint Jean, parce que le Verbe aussi est esprit divin, et que le rapport de l'Esprit avec Jésus est conçu par Jean comme l'incarnation du Verbe éternel. La modalité de la pensée johannique n'est pas juive, mais la substance de cette pensée était dans les Synoptiques, et la pensée des Synoptiques reflète ce qu'il est bien permis d'appeler la conscience psychologique de Jésus. Aucune solution de continuité ne se remarque entre le fait et son interprétation. Celle-ci n'est pas une fiction étrangère à celui-là ; réciproquement, le fait évangélique bien compris ne proteste pas contre l'interprétation théologique, si on la prend pour ce qu'elle est,

et il ne la détruit pas. Si l'on peut dire que cet enchaînement réel et logique ne prouve pas la vérité objective de l'idée messianique et christologique, vérité qui se démontre, en effet, par d'autres moyens, il serait insensé de prétendre qu'un tel enchaînement, étant naturel, ne convient pas à une vérité divine, comme si le lien historique des choses prouvait que Dieu est absent de l'histoire !

Le Christ historique, dans l'humilité de son « service », est assez grand pour justifier la christologie, et la christologie n'a pas besoin d'avoir été enseignée expressément par Jésus pour être vraie. Certes, on ne fera pas admettre au critique le moins expérimenté que Jésus ait enseigné en termes formels, et simultanément, la christologie de Paul, celle de Jean, et la doctrine de Nicée, d'Éphèse et de Chalcédoine. L'histoire des premiers siècles chrétiens n'est concevable que s'il n'en a pas été ainsi. Mais il ne s'ensuit pas que le travail théologique ait été en pure perte. Comment aurait-il été inutile, puisqu'il ne tendait pas à définir historiquement l'enseignement de Jésus, mais ce que Jésus était pour la conscience chrétienne ? Ce qu'on pourrait

appeler la forme intime de la conscience de Jésus au temps de sa vie mortelle échappe en grande partie à l'historien ; mais ce n'est pas non plus ce que les conciles ont voulu définir ; car leur construction doctrinale n'a rien d'une analyse psychologique. Entre la conscience de Jésus et ces définitions métaphysiques, il y a la même différence qu'entre le réel et l'abstrait. Les définitions sont, pour la foi, les meilleures qui aient pu être données, eu égard à l'ensemble des conditions et des circonstances où elles ont été fixées. Elles ne sont pas l'expression adéquate du mystère qu'elles essaient d'exprimer. Demander au plus croyant des critiques si Jésus, au cours de sa vie terrestre, avait conscience d'être le Verbe éternel, consubstantiel au Père, est lui poser une question inutile. L'historien ne voit pas que la pensée humaine du Christ ait été déterminée selon les catégories de la pensée chrétienne des temps postérieurs à la diffusion du quatrième Évangile. Aussi répondra-t-il que Jésus n'a pas donné cet enseignement sur sa personne ; mais le croyant ajoutera que la définition ecclésiastique n'en est pas moins celle qui convenait à l'objet défini. Le sentiment que Jésus

avait de son union avec Dieu est au-dessus de toute définition. Il suffit de constater que l'expression qu'il en a donnée lui-même est, autant qu'on peut la saisir, équivalente en substance à la définition ecclésiastique.

IV

Mais se peut-il, objectent les théologiens, que le Christ ait ignoré son propre avenir, l'avenir de son œuvre, au point de croire à la fin prochaine du monde et d'annoncer à ses disciples qu'ils en seraient témoins? Est-ce que Jésus n'a pas pénétré tout le secret des choses passées et futures, tout ce que Dieu lui-même connaît, à la réserve des possibilités qui ne doivent jamais être réalisées?

Cette science illimitée du Christ n'est pas une donnée d'histoire, et ce n'est même pas une donnée ferme de la tradition patristique. Le critique ne connaît cette thèse que dans l'histoire de la théologie. Où veut-on qu'il aille chercher la pensée de Jésus, sinon dans son enseignement authentique? Il ne pourrait lui attribuer une science sans bornes que dans une hypothèse histo-

riquement inconcevable et déconcertante pour le sens moral, en admettant que le Christ, comme homme, avait la science de Dieu, et qu'il a délibérément abandonné ses disciples et la postérité à l'ignorance et à l'erreur sur quantité de choses qu'il pouvait révéler sans le moindre inconvénient. Une conjecture déshonorante pour l'homme de génie qui en serait l'objet ne se recommande pas à l'historien quand il s'agit du Christ. Le théologien peut s'y complaire s'il la croit indispensable. Il peut se représenter le Sauveur dissimulant son savoir infini et entretenant son entourage dans l'ignorance. Ne ferait-il pas mieux, cependant, avant de rien affirmer sans preuve, de vérifier la solidité de sa théorie, de considérer si la science qu'il prête à Jésus est réalisable dans un cerveau d'homme, dans un être vivant sur la terre, si elle est compatible avec les conditions de l'existence présente, de la vie morale et du mérite humain?

J'ai lu, Monseigneur, il n'y a pas longtemps, un passage de Fénelon qui m'a beaucoup frappé. Critiquant les idées de Malebranche sur l'Incarnation, l'immortel écrivain s'exprime ainsi : « Dieu ne pouvait-il pas... unir le Verbe à une

âme qu'il aurait créée d'une intelligence plus étendue et plus parfaite que celle de Jésus-Christ?... Si l'auteur dit que... l'ordre a dû choisir pour l'union hypostatique l'âme la plus parfaite de toutes celles qui étaient possibles,... il me restera à lui demander comment est-ce que l'âme de Jésus-Christ, qui est une intelligence bornée, est la plus parfaite de toutes les âmes que Dieu pouvait produire [1]. » A faculté limitée on ne peut attribuer, dans l'ordre terrestre de la vie, un objet sans limites. Quand nos théologiens disent que la personne du Christ aurait toujours connu, par sa science divine, ce que sa science humaine aurait pu ne pas contenir, en sorte que Jésus, au moins dans l'étage supérieur de son être, ne pouvait rien ignorer, j'ai peur que les vrais philosophes ne se croient en présence d'une construction mécanique et artificielle, non d'une conception rationnelle, et que le sublime de la théorie ne leur semble pas exempt de fragilité.

Tout se passe, dans la carrière du Sauveur, comme si cette science extraordinaire n'existait

1. *Réfutation du système du P. Malebranche*, c. xxvi.

pas. L'historien n'a pas à résoudre des difficultés et des contradictions qui naissent uniquement sur le terrain de la théologie scolastique, lorsque celle-ci, ayant réglé, par des syllogismes abstraits et des raisons de convenance, l'amplitude de la science du Christ, rencontre des textes qui ne s'accordent pas avec son idée. Il ne songera pas à torturer les documents évangéliques et sa propre intelligence pour trouver que Jésus, en parlant du prochain avènement du royaume céleste, réservait des siècles infinis avant la consommation du monde ; et tout en faisant la part de ce que la tradition primitive a pu ajouter sur ce point aux déclarations du Maître, il se gardera bien d'affirmer que les apôtres ont créé de toutes pièces la perspective prochaine de l'avènement messianique. Il sait que, dans ce cas, la presque totalité des discours du Sauveur seraient à regarder comme apocryphes, en sorte que, pour avoir voulu relever la science du Christ, on aboutirait à ne plus rien connaître de ce qu'il a enseigné, on prêterait aux disciples une foi différente de celle qu'il avait prêchée, et l'on fonderait l'Église sur un énorme contresens. Se jettera qui voudra dans cette voie de néant. Je me con-

tente de penser que Jésus, autant qu'il est permis d'en juger par les documents les plus cerains de sa prédication, a conçu et présenté le mystère de Dieu et du salut sous la forme la plus pure et la plus accessible, eu égard aux conditions où il exerça son ministère. Ni la pensée humaine ni le langage humain ne sont faits pour contenir la révélation totale de Dieu, pour exprimer en même temps tous les aspects de l'éternelle vérité.

On peut dire de l'enseignement de Jésus ce qui est vrai de la révélation biblique en général, à savoir, que cet enseignement n'est pas donné indépendamment des conceptions antiques sur le système du monde, ni comme si celui qui apportait la vérité salutaire avait été en dehors de l'humanité. La notion du Dieu créateur ne se présente pas autrement dans l'Évangile que ne le permet la connaissance du monde créé; la notion du Dieu providence ne se présente pas autrement que ne le permet la connaissance de l'histoire; la notion du Christ sauveur ne se présente pas autrement que ne le permet l'espérance messianique d'Israël. Le caractère essentiellement religieux et moral de ces notions fait qu'elles sont uni-

verselles d'esprit et de principe. Elles n'en sont pas moins déterminées très particulièrement et relativement au milieu et au temps où l'historien les voit se manifester. Les conditions de la connaissance religieuse, même dans l'ordre de la révélation, qui ne change pas la qualité de l'esprit humain ni les formes de son activité, ne permettent pas que la représentation des vérités les plus essentielles soit autre chose que relative et imparfaite, enfermée qu'elle est dans des symboles qui ne figurent ces vérités que par analogie, sans les exprimer adéquatement. Saint Paul n'emploie-t-il pas à ce propos les mots de mirage et d'énigme [1] ?

Il n'y a pour l'interprète de l'Évangile que deux attitudes conformes à la saine raison : celle de l'historien qui prend l'Évangile tel qu'il est et qui s'efforce d'analyser le caractère et la signification originelle des textes, et celle de l'Église, qui, sans avoir autrement égard aux limitations du sens primitif, tire de l'Évangile l'enseignement qui convient aux besoins des temps nouveaux. Le devoir de

1. I Cor. xii, 12.

l'historien est de s'en tenir au sens primitif; le droit de l'Église est de ne pas s'y enfermer. Ni pour l'un ni pour l'autre la distinction de l'absolu et du relatif en matière de vérité n'est un moyen d'exégèse, attendu que l'historien ne perçoit l'absolu dans l'Évangile, et que l'Église ne l'enseigne que sous des espèces relatives. Ce serait temps perdu de vouloir tracer dans l'Écriture, et je crois bien qu'on pourrait ajouter, dans la pensée même de Jésus, des compartiments pour l'absolu et d'autres pour le relatif; les deux sont dans l'Évangile aussi inséparables que dans le monde, l'un portant l'autre et celui-ci manifestant imparfaitement celui-là. Pour le critique, interpréter les prévisions de Jésus d'après la connaissance que l'on a maintenant de l'histoire chrétienne serait les altérer gravement. Cependant nul ne peut reprocher à l'Église de n'enseigner point que la fin du monde devait arriver au terme de la génération apostolique, ou qu'elle arrivera au terme de la génération contemporaine.

L'Église a qualité pour dégager constamment du symbole ancien les applications que comporte une situation qui ne cesse pas de se renou-

veler. Elle a toujours eu autre chose à faire que de philosopher sur le rapport de ces applications avec la forme historique de l'Évangile; mais le critique ne peut se faire illusion sur ce rapport, et sans doute on n'est point sacrilège pour le constater.

Des personnes qui font profession de montrer la parfaite harmonie de l'Évangile avec les nécessités de la vie présente, l'équité sociale, l'ordre politique et le progrès, ont pu se scandaliser en trouvant dans mon livre que Jésus n'a manifesté qu'indifférence à l'égard de tous ces objets temporels. C'est un fait. Si j'avais découvert dans l'Évangile un programme de civilisation, ou l'idéal de la démocratie chrétienne, je me serais empressé d'en avertir mes lecteurs. Comme cet idéal, dans la forme qu'il revêt aujourd'hui, est de date récente, je n'avais été, pour ma part, aucunement surpris de ne le rencontrer point dans les textes. Mais, en reproduisant ce qui m'a paru être la physionomie historique de l'Évangile, je n'ai pas prétendu que le chrétien d'aujourd'hui doive se désintéresser des problèmes sociaux, des intérêts de son pays, de la science et de la civilisation. Tout mon livre

tend au contraire à prouver que le principe évangélique, nonobstant les limitations inévitables de sa manifestation initiale, est une source inépuisable de progrès humain, par sa puissance indéfinie d'adaptation aux conditions variables de l'humanité. Jésus n'a pas fait profession de science, et les apôtres étaient des gens peu cultivés ; le Nouveau Testament n'est pas un traité d'économie sociale, et l'Apocalypse n'a pas été écrite pour améliorer les conditions du prolétariat. Il n'en est pas moins vrai que, pour être maintenant un chrétien selon l'Évangile, il faut avoir souci de toutes ces choses dont l'Évangile ne parle pas ; car elles contribuent à l'avènement du règne de justice et de bonheur qui est désigné dans l'Évangile sous le nom de royaume des cieux. Que tous les apologistes de la religion et les démocrates chrétiens me pardonnent ! Je crois, dans mon humble métier d'exégète, en rendant intelligible, selon mon pouvoir, un livre tel que la Bible, travailler comme eux au progrès de l'humanité par le christianisme. Pourtant la critique n'est point recommandée dans l'Évangile, et ce ne sont pas les écrivains du Nouveau Testament qui me l'ont enseignée.

V

De ce que Jésus est entré dans l'histoire, il ne suit nullement qu'il ne la domine pas ; de ce qu'il a vécu et parlé en homme, il ne suit pas qu'il n'ait point été Dieu. Mais c'est comme homme qu'il a vécu notre vie et parlé notre langage. Le dogme de l'union hypostatique, de l'association des deux natures, la divine et l'humaine, dans la personne du Verbe Fils de Dieu, ne change pas les conditions du témoignage historique concernant l'existence, les œuvres, l'enseignement de Jésus. L'historien, faut-il le répéter encore, connaît ce dogme comme une définition théorique, élaborée au cours des premiers siècles chrétiens, non comme une réalité vérifiable et directement attestée par les documents de l'histoire. Comme je l'ai dit plus haut, les éléments essentiels de la notion du Messie ont été ainsi expliqués en doctrine métaphysique. L'exégète critique n'a donc pas à violenter le sens des textes synoptiques pour les accorder avec ceux de Jean et les définitions des premiers conciles. Ce qu'il constate est que la théorie

christologique est une explication transcendante du fait historique. Le critique catholique admet la vérité de cette interprétation, comme celle de tout autre dogme ; il en accepte la formule comme l'expression autorisée de la foi qui, née de la parole du Christ et du fait évangélique, est allée se précisant dans la conscience chrétienne.

N'est-il pas vrai, Monseigneur, que la conciliation de la théorie avec l'histoire n'irait pas sans difficulté, si l'on voulait que la théorie fût l'exacte expression de l'histoire ? Quand Jésus répond à un homme qui l'appelait « bon maître » : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Il n'y a que Dieu qui soit bon [1] » ; quand il fait cet acte de résignation : « Père, que ta volonté se fasse, non la mienne [2] », le sens naturel de ses paroles n'est pas en rapport avec la théorie, et le quatrième Évangile ne lui prêterait pas de semblables discours. Le critique ne suspectera pas pour cela l'authenticité de ces déclarations, qui, en toute hypothèse, correspondraient à une autre

1. Marc, x, 17-18.
2. Marc, xiv, 36.

christologie que celle de Jean ; car la théorie ne l'instruit pas sur la vie intime du Sauveur. En soi, le dogme est une construction doctrinale que le théologien est enclin à interpréter comme une réalité psychologique, sauf à créer, pour la circonstance, une psychologie spéciale, qui n'est pas une psychologie, puisqu'elle n'est pas fondée sur l'observation, mais sur des raisonnements dont le point de départ est une interprétation non historique de l'Évangile. Le théologien conçoit deux intelligences et deux volontés distinctes, on peut dire deux consciences qui sont comme superposées, avec pénétration réciproque, la conscience humaine étant entièrement subordonnée à la conscience divine, et l'homme-Christ, tout en ayant conscience d'être homme, ayant conscience d'être Dieu. On ne reconnait, dans cette doctrine, ni la psychologie que laissent entrevoir les Synoptiques, ni la simple théologie de Jean, mais une combinaison des deux, avec prédominance de l'élément johannique. Si autorisée qu'elle soit, cette théorie a plutôt besoin d'être expliquée maintenant par le théologien exégète, qu'elle ne fournit de lumière à l'interprétation historique de l'Évangile.

La gravité du problème ne m'échappe nullement, et ce n'est pas sans réflexion que je le pose. Je n'ai pas besoin, Monseigneur, de vous dire pourquoi je ne puis me résoudre à le formuler en latin et à l'adresser, dûment cacheté, aux douze théologiens les plus éminents de notre Église. Les théologiens éminents qui parlent latin ne sont pas toujours disposés à répondre aux questions difficiles. Et vraiment ce n'est pas en notre pays de France, après Renan, que l'on peut étonner un lecteur, j'entends un lecteur non ecclésiastique, en soulevant les questions les plus épineuses. N'ont-ils pas tranché pour leur propre compte, et trop vite, hélas! le problème du Christ et le problème de Dieu, tous ces laïques instruits, qui, baptisés et élevés dans l'Église catholique, s'en éloignent quand ils ont atteint l'âge d'homme, parce que notre enseignement religieux leur paraît conçu en dépit de la science et en dépit de l'histoire? N'est-ce pas déjà beaucoup faire pour eux que de montrer qu'on n'ignore pas leurs difficultés, qu'on ne méprise pas leur délicatesse d'esprit, que l'on pense à eux et qu'on voudrait frayer le chemin qui les ramènerait au bercail?

C'est à l'Église assurément qu'il appartient d'interpréter ses formules au point de vue de la foi. Les réflexions que je fais dans la simplicité de mon esprit, n'étant point philosophe, ne tendent qu'à indiquer l'état des questions au point de vue de l'histoire. On lit dans tous les cathéchismes que l'incarnation du Verbe est un mystère ; mais la formule ecclésiastique n'est point mystérieuse ; du moins, son origine et son contenu logique sont assez clairs. Le mystère est dans la chose que la formule veut expliquer. Or n'est-ce pas la détermination même du mystère qui aurait besoin maintenant d'être à nouveau précisée, parce que la formule traditionnelle ne correspond pas à l'aspect qu'il prend devant nos contemporains ? On ne doit pas oublier que cette formule est savante de sa nature, et il n'est pas trop surprenant que, conçue en vue de la science antique, elle ne soit pas adaptée à l'état de la science moderne.

Si l'on maintient, et je crois qu'il faut maintenir, la personnalité de Dieu comme symbole de son absolue perfection et de la distinction essentielle qui existe entre Dieu réel et le monde réel, n'est-il pas évident que cette personnalité divine est

d'un autre ordre que la personnalité de l'homme, et que la présence du Dieu personnel, à un moment donné de l'histoire humaine, sous la forme d'un être humain, est un concept qui associe, dans une apparente unité, deux idées qui n'ont pas de commune mesure, celle de la personnalité en Dieu et celle de la personnalité dans l'homme ? Est-ce que Dieu est personnel à la façon de l'homme, et le Christ historique a-t-il témoigné d'être personnel à la façon de Dieu ? Le mystère de la personnalité divine s'est-il manifesté par lui autrement que sous l'extérieur d'une personne humaine, et en tant qu'humainement déterminé, humainement réalisé ? N'est-il pas vrai aussi que la notion théologique de la personne est métaphysique et abstraite, tandis que cette notion est devenue, dans la philosophie contemporaine, réelle et psychologique ? Ce qu'on a dit d'après la définition de l'ancienne philosophie n'a-t-il pas besoin d'être expliqué par rapport à la philosophie d'aujourd'hui ?

Au fond, le dogme n'a défini qu'une relation métaphysique entre Jésus et Dieu, et il l'a définie surtout d'après l'idée du Dieu transcendant. Le Verbe a été conçu d'abord comme une sorte

d'intermédiaire indispensable entre Dieu, absolu et immuable, et le monde, fini et changeant. Dieu était, pour ainsi dire, extérieur au monde, et le Verbe se plaçait entre les deux, comme une émanation de Dieu du côté du monde. C'est ainsi que, dans l'ordre cosmique, le Verbe de Jean était créateur, et dans l'ordre humain, révélateur. On se représentait Dieu agissant comme du dehors, par le Verbe, sur le monde et sur l'homme. Même l'incarnation du Verbe apparaissait comme une sorte d'addition de divin sur l'humain. Il est vrai que le développement du dogme trinitaire a ramené au dedans le mouvement de vie divine qui allait d'abord de Dieu au monde, et que la Trinité chrétienne a fini par devenir immanente à elle-même. On est arrivé à la concevoir aussi comme intérieure, en quelque façon, au Christ, par l'union personnelle du Verbe à l'humanité de Jésus. Mais les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation n'en sont pas moins fondés primitivement, en tant que doctrine de philosophie religieuse, sur la seule idée de la transcendance divine.

Cependant l'évolution de la philosophie moderne tend de plus en plus à l'idée du Dieu

immanent, qui n'a pas besoin d'intermédiaire pour agir dans le monde et dans l'homme. La connaissance actuelle de l'univers ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de création ? La connaissance de l'histoire ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de révélation ? La connaissance de l'homme moral ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de rédemption? Le travail théologique des premiers siècles chrétiens fut, à sa manière, une critique, autant qu'il y avait critique alors, mais ce fut une véritable critique, exercée sur la tradition religieuse et sur la science du temps. Maintenant qu'une critique de ce genre, plus réfléchie et plus méthodique, devient nécessaire, à moins de supposer que l'Église catholique ait perdu les dons de foi et d'intelligence qui lui ont permis de construire la religion des siècles passés, l'on est autorisé à croire qu'elle réussira, par les mêmes moyens, à édifier la religion de l'avenir, en sauvegardant et en expliquant son principe fondamental, qui est la double révélation de Dieu, dans le monde et dans l'homme, la notion religieuse du Dieu vivant et celle du Christ Dieu. Le rationalisme vulgaire, avec son Dieu purement trans-

cendant et son Christ purement homme, est une assez chétive hérésie. Mais cette hérésie même et tout le mouvement de la science contemporaine réclament de la théologie catholique un effort et un travail qui ont été jusqu'à présent trop lents à s'effectuer.

Je m'arrête. Le problème christologique, qui a fait, durant des siècles, la vie et le tourment de l'Église chrétienne, n'est pas à reprendre comme s'il n'avait pas été discuté et tranché. Les expériences du passé ne sont pas à répéter. Me soupçonner de vouloir restaurer quelque vieux système, condamné par les anciens conciles, serait se méprendre singulièrement sur ma façon d'apprécier les erreurs d'autrefois et l'orthodoxie d'aujourd'hui. Ce qui est acquis est acquis. Le Christ est Dieu pour la foi. Mais les gens nous demandent maintenant de leur expliquer Dieu et le Christ, parce que nos définitions sont conçues en partie dans une autre langue que la leur. Une traduction s'impose. Ainsi entendu, le problème christologique est encore actuel. En nous taisant sur ce grave sujet, ou en nous bornant à réciter le formulaire traditionnel, nous livrons au doute et à l'incrédulité

beaucoup d'âmes qui ne savent même pas qu'elles auraient le droit de chercher, avec l'Église et avec nous, à mieux entendre l'Évangile.

Veuillez agréer, Monseigneur, les sentiments de mon très sincère et profond respect.

LETTRE A UN APOLOGISTE CATHOLIQUE

SUR LA FONDATION ET L'AUTORITÉ DE L'ÉGLISE

CHER AMI,

Vous êtes docteur en Israël. Vous étudiez le fait religieux par la méthode d'observation, qui est bien la meilleure des méthodes pour étudier les faits, même religieux. Il peut arriver plus d'une mésaventure à ceux qui parlent du plus petit des faits, par exemple, d'un texte biblique, sans l'avoir observé, je veux dire sans l'avoir remis chez lui, dans son milieu, et j'oserai ajouter dans son propre sens. Combien de sages paroles avons-nous échangées sur ce propos dans nos promenades hygiéniques au bois de Meudon! Je sais que le chapitre de mon petit livre où j'ai parlé de l'Église vous a semblé une assez bonne description du fait ecclésiastique. Au risque d'altérer une impression si favorable, je vous adresse aujourd'hui certaines gloses qui sont destinées à compléter ce que vous avez lu.

I

L'Église a-t-elle été instituée par le Christ? J'ai qualifié d'insignifiante l'objection que les protestants tirent volontiers de ce que Jésus, dans son enseignement, n'a parlé que du royaume des cieux, et non de l'Église. Maintenant encore je trouve que la difficulté n'est qu'apparente, et je crois y avoir suffisamment répondu. Ce n'est pas l'institution qui fait défaut à l'Église. Jésus a voulu l'Église dans le service apostolique, organisé en vue du royaume éternel, et qui doit durer jusqu'à la fin des temps. Ce service est continué par l'Église, dont on peut dire que c'est la raison d'être. La question de perspective est secondaire, en cette matière d'eschatologie qui exclut toute précision. D'ailleurs, la perspective du royaume est, en un sens, restée prochaine pour l'Église comme elle l'était pour Jésus et les premiers disciples de l'Évangile. Jésus est entré dans son règne glorieux par la résurrection ; tous ses fidèles, qui le suivent dans la mort, le suivent aussi dans la gloire ; le royaume, au lieu de se constituer à la limite

extrême du temps, se constitue, pour ainsi dire, au-dessus du temps; il est pour chacun au terme de la génération dont il fait partie, au terme de sa propre existence. Et je ne dis pas cela pour nier le purgatoire.

L'idée du royaume renfermait le germe de l'Église et l'espérance éternelle de l'humanité. Ces deux éléments se sont distingués de plus en plus nettement, dans la conscience chrétienne; mais ils étaient déjà distincts, au moins virtuellement, dans l'Évangile. Selon la rigueur des termes, l'Église n'est pas plus le royaume des cieux que ne l'était l'Évangile; mais l'Évangile et l'Église sont dans un rapport identique avec le royaume; ils le préparent immédiatement; ils en sont la racine terrestre, dont la tige monte vers l'éternité. L'Église, en toute vérité, continue l'Évangile, maintenant devant les hommes le même idéal de justice à réaliser, pour l'accomplissement du même idéal de bonheur. Elle continue le ministère de Jésus, selon les instructions qu'il a données à ses apôtres, en sorte qu'elle est fondée sur les plus claires intentions du Christ.

La même correspondance étroite qui existait

entre l'Évangile et le royaume prochain se retrouve entre l'Église du temps et celle de l'éternité. Le royaume était déjà dans l'Évangile par la présence et l'action de Jésus : la présence et l'action invisibles du Christ immortel anticipent dans le temps, pour la foi, la félicité promise. La perspective eschatologique du royaume céleste s'est, en quelque façon, dédoublée, parce que le bonheur annoncé, qui fermait l'horizon de l'Évangile, au lieu d'être à l'extrémité du temps et très rapproché, est demeuré proche en se superposant au temps comme une sphère de félicité purement spirituel où l'on pénètre par la mort, et s'est éloigné, d'autre part, en se reculant à la limite indéterminée du temps, comme un changement d'économie qui se produira finalement dans l'ordre total de l'univers. Ce dédoublement est comme un correctif que le fait de l'institution ecclésiastique a introduit dans la croyance; mais le symbole de la foi chrétienne ne laisse pas d'être substantiellement le même que celui de la foi évangélique. Il n'y a pas plus lieu de les opposer l'un à l'autre, comme s'ils étaient contradictoires, qu'il ne convient de les identifier abso-

lument, en niant les limitations de la perspective évangélique, à seule fin d'y retrouver la forme actuelle de la croyance ecclésiastique.

Le rapport de l'Église à l'Évangile est donc très clair, au point de vue de l'histoire. L'une continue l'autre, et si le message évangélique était substantiellement vrai, l'Église, qui en reste chargée, est l'organe de la vérité. Mais on voudrait une institution plus formelle, on voudrait des déclarations expresses du Christ, avec référence à l'organisme ecclésiastique, à son régime gouvernemental et cultuel. On cherche les traces de cette institution dans l'Évangile, et on n'en trouve que d'assez précaires, toutes contestées, d'ailleurs, par la critique, comme accusant l'influence de la tradition chrétienne sur la tradition proprement évangélique.

On ne semble pas s'apercevoir que l'institution divine de l'Église est un objet de foi, non un fait historiquement démontrable, et que la tradition apostolique, bien entendue, suppose l'Église fondée sur Jésus[1] plutôt que par lui, ou bien, si elle lui en attribue l'institution, la rapporte au

1. Cf. Éph. II, 20.

Christ ressuscité, non au Sauveur prêchant l'Évangile du royaume. Il importe assez peu que telle ou telle parole concernant l'Église puisse être considérée comme réellement dite par le Sauveur, ou comme une interprétation du rapport que la foi primitive a perçu entre l'Église et Jésus ; car l'institution divine de l'Église se fonde sur la divinité du Christ, laquelle n'est pas un fait d'histoire, mais une donnée de foi dont l'Église est témoin, et qui apparaît avec l'Église elle-même, on peut dire dans la naissance et la perpétuité de l'Église. Sans la foi au Christ Dieu, les paroles : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église [1] », et : « Si quelqu'un n'écoute pas l'Église, qu'il soit comme un païen et un publicain [2] », n'ont aucune signification. La première, d'ailleurs, n'institue pas l'Église, mais elle veut suggérer l'idée d'une institution ultérieure, tandis que la seconde, anticipant l'organisation des communautés chrétiennes, correspond à une tout autre situation que celle de l'Évangile au temps de Jésus.

1. Matth. xvi, 18.
2. Matth. xviii, 17.

II

Les textes qui concernent véritablement l'institution de l'Église sont des paroles du Christ glorifié. Le plus explicite est celui de Matthieu[1] : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. Allez, instruisez toutes les nations,... leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé. Je suis avec vous toujours, jusqu'à la fin du monde. » La perspective du prochain avènement est décidément rompue. Entre l'Évangile de Jésus et cet avènement, qui coïncidera avec la fin de l'univers désormais retardée, se place la conquête des peuples, l'organisation de la société chrétienne, une longue vie du Christ lui-même, invisible et présent, dans l'Église qui devient son royaume sur la terre. C'est donc après la résurrection que le rédacteur du premier Évangile, le seul qui ait employé le mot « église » dans son livre, aux deux endroits que j'ai cités, place la fondation de l'Église, et il la rapporte à une volonté du Christ immortel, non à une intention manifestée par Jésus avant sa passion.

1. Matth. xxviii, 18-20.

La finale du second Évangile exprime la même idée. Le Sauveur apparaissant aux onze apôtres leur dit[1] : « Allez dans tout l'univers prêcher l'Évangile à toute créature. Celui qui croira et qui sera baptisé sera sauvé ; celui qui ne croira pas sera condamné. » Pour mesurer la portée de cette instruction, il faut la faire précéder de ce que saint Jérôme[2] a lu dans certains manuscrits grecs : Jésus reprochant aux Onze leur incrédulité, « ceux-ci s'excusaient, disant : Ce monde injuste et incrédule est au pouvoir de Satan, qui empêche, par les esprits impurs, qu'on ne saisisse la vraie force de Dieu. Manifeste donc maintenant ta justice. » Les disciples demandent l'avènement du royaume céleste ; le Christ leur répond : Convertissez le monde, faites l'Église. Mais je n'insiste pas sur cette conclusion de Marc, qui est secondaire par rapport à celles des trois autres Évangiles.

Dans Luc, Jésus, ouvrant l'intelligence des apôtres pour qu'ils comprennent les Écritures,

1. Marc, xvi, 15-16.
2 *C. Pelag.* II, 15.

leur dit[1] : « Ainsi est-il écrit que le Christ devait souffrir et ressusciter des morts le troisième jour, et que l'Évangile doit être prêché, pour la rémission des péchés, à toutes les nations, en commençant par Jérusalem. Vous en êtes les témoins. Je vais vous envoyer ce que mon Père a promis. Restez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez investis de la vertu d'en haut. » Ces paroles sont expliquées au commencement des Actes[2]. Là aussi les apôtres demandent si Jésus ne va pas rétablir « la monarchie d'Israël ». Et le Christ répond : « Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments que le Père seul a pouvoir de régler. Mais vous recevrez la vertu de l'Esprit qui viendra en vous, et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre. » Ce disant, Jésus est enlevé au ciel, et deux anges assurent les disciples qu'il reviendra. Mais, entre le départ et le retour, les apôtres, les envoyés du Christ, ont un programme à remplir, ils ont l'Église à recruter et à constituer. Cette

1. Luc, xxiv, 46-49.
2. Act. i, 6-8.

façon de présenter les choses est d'autant plus remarquable chez l'auteur du troisième Évangile et des Actes, qu'il a grand souci de l'universalité du salut, de la prédication aux Gentils. Mais il s'est interdit de mettre ses idées dans le corps de l'Évangile ; il les fait seulement pressentir dans les récits figurés de la visite du Christ à Nazareth, de la mission des soixante-douze disciples, dans le développement qu'il donne à la parabole du Festin. Il sait trop bien qu'il n'a été question dans l'Évangile que du royaume de Dieu, et que l'Église est née après la résurrection, en quelque sorte par la résurrection du Sauveur et l'action de l'Esprit.

Bien que le quatrième Évangile tout entier soit un fruit de cet Esprit, un enseignement du Christ glorifié, il n'en rattache pas moins l'institution de l'Église au récit de la résurrection. Jésus, apparaissant pour la première fois à ses apôtres, leur dit [1] : « Paix à vous ! Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. » En même temps, il souffle sur eux et il ajoute : « Recevez l'Esprit saint. Les péchés seront

1. JEAN, XX, 21-23.

remis à ceux à qui vous les remettrez, retenus à ceux à qui vous les retiendrez. » Jean a réuni en un seul tableau les instructions du Sauveur dans Matthieu et dans Luc, et la scène de la Pentecôte dans les Actes. Cette apparition du Christ aux apôtres est celle qui fonde la foi de l'Église et l'Église elle-même : l'évangéliste y a résumé toute la tradition apostolique touchant les conséquences de la résurrection ; le colloque avec Marie de Magdala n'en est que le préambule, et l'apparition à Thomas le supplément. Ce qui est dit de la mission des apôtres fait directement écho à la finale de Matthieu. Notez, cher ami, que Jean ne veut connaître que cette mission suprême, la seule qui compte, et que les exercices de prédication auxquels les apôtres ont pu se livrer antérieurement sont pour lui comme non avenus. La mission des apôtres est celle de l'Église ; apôtres et Église la tiennent du Christ ressuscité. On ne prend pas la peine de dire qu'elle est universelle, la mission personnelle du Sauveur ayant été conçue comme telle depuis le commencement du livre ; il suffit de dire que la mission des apôtres est comme celle du Christ. De même que le Créateur a soufflé sur le pre-

mier homme [1] pour lui communiquer la vie naturelle, Jésus glorifié souffle sur ses apôtres pour leur communiquer le don de vie éternelle qu'ils doivent transmettre à toutes les âmes de bonne volonté. Les apôtres sont désormais pourvus d'Esprit divin, en vue de leur ministère, comme Jésus en a été pourvu le premier, en vue du sien. Ce qui est dit de la rémission des péchés représente ce qu'on lit dans les Synoptiques touchant le pouvoir de lier et de délier [2], la prédication de l'Évangile du pardon [3] et l'admission des croyants dans l'Église par le baptême [4]. Jean, comme ses devanciers, rattache l'institution formelle de l'Église à une volonté du Christ glorieux.

Mais il n'est pas moins clair que les évangélistes racontent beaucoup moins des incidents particuliers de l'histoire qu'ils n'expriment un sentiment de la conscience chrétienne, dans les termes qui leur semblent répondre le mieux au fait chrétien. En tous ces témoignages, l'institution divine de l'Église est signifiée par la foi à la

1. Gen. ii, 7.
2. Matth. xviii, 18 (xvi, 19).
3. Luc, xxiv, 47.
4. Matth. xxviii, 19 (Marc, xvi, 15-16).

foi, beaucoup plus que l'origine de l'Église n'y est décrite par l'histoire et pour elle. La foi à l'institution divine de l'Église se manifeste dans les documents qui attestent la foi au Christ ressuscité : c'est un témoignage de foi qui présente à la foi le Christ immortel et la volonté du Christ sur l'Église.

III

Je n'ai pas à discuter ici, au point de vue critique, les récits de la résurrection. Je crois avoir montré que la résurrection du Sauveur n'est pas proprement un fait d'ordre historique, comme a été la vie terrestre du Christ, mais un fait d'ordre purement surnaturel, supra-historique, et qu'elle n'est pas démontrable ni démontrée par le seul témoignage de l'histoire, indépendamment du témoignage de foi, dont la force n'est appréciable que pour la foi même. Je dis la même chose pour l'institution de l'Église, en tant que cette institution répond à une volonté formelle et spéciale du Christ, puisque cette volonté n'est pas plus vérifiable pour l'historien que la gloire même de Jésus ressuscité.

Considérons seulement par rapport à l'institution de l'Église les textes que je viens de passer en revue. Tous concernent une apparition aux onze apôtres, et tous font valoir, au fond, la même idée. Mais voyez, cher ami, si l'on peut déterminer, d'après les documents, les circonstances et les termes de l'institution. Selon Matthieu, le Christ s'est montré en Galilée, sur une montagne ; avant les critiques modernes, un commentateur du XVI[e] siècle, Maldonat, a observé que la mise en scène du premier Évangile est comme une synthèse de la tradition apostolique sur les apparitions du Sauveur, non la relation d'un fait particulier. Luc et Jean mettent l'apparition à Jérusalem et le soir même de la résurrection ; mais Luc réserve le don du Saint-Esprit pour la Pentecôte ; Jean le fait communiquer aux apôtres par le Christ lui-même, dans sa première manifestation. Si nous regardons les discours, la prédication est au premier plan chez Matthieu, avec l'assistance permanente du Christ ; dans Luc, la rémission des péchés a autant de relief que la prédication, et la promesse de l'Esprit remplace la garantie de l'assistance du Sauveur ; chez Jean, il n'est plus question que de

la rémission des péchés, et le don de l'Esprit se substitue à la promesse. L'institution de l'Église par le Christ ressuscité n'est donc pas un fait tangible pour l'historien. Ce que l'historien perçoit directement est la foi à cette institution, la foi qui inspire les récits et qui se traduit dans les discours du Christ aux apôtres. C'est la continuité de la foi qui fait pour l'historien la continuité de l'Évangile et de l'Église ; car la foi à Jésus ressuscité continue la foi à Jésus Messie, et l'Église, institution de pardon pour le royaume céleste, continue l'action de Jésus prêchant la pénitence en vue du règne de Dieu.

La représentation de foi, dans les récits évangéliques, a simplifié grandement l'histoire, mais elle laisse entrevoir au critique une partie de la réalité complexe qu'elle interprète. Elle lui révèle d'abord ce fait significatif : la communauté apostolique a pris conscience d'elle-même, de son autonomie et de sa mission providentielle, en s'affermissant dans la foi à la résurrection du Christ et à sa présence au milieu des siens, à l'assistance permanente de son Esprit. Mais cette conscience ne s'est pas dégagée

nettement du premier coup. Ce n'est pas deux jours, ou dix jours, ou sept semaines après la passion, que les apôtres galiléens ont compris que leur devoir était de prêcher l'Évangile à tout l'univers. On voit encore très bien, dans les Actes, qu'ils ont été amenés graduellement à cette idée par la force des choses et par saint Paul. La notion de l'Église a grandi à proportion des progrès de l'évangélisation, et en conséquence de la rupture avec le judaïsme. Les paroles du Sauveur, dans les quatre Évangiles, supposent acquise l'expérience de la génération apostolique. On ne peut y voir une sorte de charte constitutionnelle qui aurait été libellée dès l'origine en paroles inviolables. Les variantes qu'on y remarque prouvent surabondamment que la tradition n'a pas craint de les retoucher. Le critique y reconnaît l'expression d'un fait vivant ; il ne peut les vérifier comme témoignage d'une volonté particulière qui aurait été formulée à un moment donné, en termes précis, par le Christ. Ainsi donc, pour l'historien qui se borne à la considération des faits observables, c'est la foi au Christ qui a fondé l'Église ; au point de vue de la foi, c'est le Christ lui-même, vivant

pour la foi, et accomplissant par elle ce que l'historien voit réalisé.

Telle est, cher ami, la base solide sur laquelle repose l'Église catholique. Ne trouvez-vous pas qu'elle y est plus fermement assise que sur deux ou trois textes perdus dans la prédication de Jésus, et dont les théologiens des diverses communions chrétiennes discuteront le sens indéfiniment, jusqu'à ce que les critiques viennent mettre tout le monde d'accord en les attribuant à la tradition rédactionnelle de l'Évangile? Ce n'est pas que ces textes perdent leur valeur; aucune parcelle des Évangiles n'est insignifiante pour qui sait l'entendre. Mais ce n'est plus sur le sens de tel ou tel texte que doit porter le débat entre protestants et catholiques; c'est sur l'ensemble du fait évangélique et du fait chrétien. Le Christ a-t-il voulu fonder une religion individualiste? Le Christ a-t-il voulu fonder la société des justes et le service universel du salut? Toute la question est là, et il me semble qu'elle n'est point trop difficile à résoudre.

De savoir si le Christ a voulu la primauté du Pape, c'est un point qui n'est pas à

discuter sur le terrain de l'histoire évangélique. Les volontés du Christ sur l'Église ne se déterminent que par l'Église et pour ceux qui ont reconnu le Christ dans l'Église. Il ne peut être, d'ailleurs, indifférent au croyant ni à l'historien, de constater, dans le premier Évangile, que la conscience chrétienne a été préoccupée de discipline ecclésiastique et du rôle de Pierre dans l'Église organisée. Des critiques non catholiques ont pensé que le : « Tu es Pierre » avait été écrit en vue de la situation prépondérante que l'Église romaine occupait déjà, dans le monde chrétien, vers la fin du premier siècle. On a fait la même hypothèse à propos du : « Pais mes agneaux, pais mes brebis[1] », de Jean. La critique, par un chemin quelque peu détourné, irait donc à Rome et rencontrerait ainsi la tradition. Pour la foi, le Christ immortel, qui veut l'Église, veut tout ce qui sert à la conservation de l'Église et de l'Évangile dans l'Église ; il veut que Simon soit la pierre fondamentale de l'édifice chrétien ; il veut que Simon-Pierre paisse perpétuellement les agneaux et les brebis.

1. Jean, xxi, 16-17.

IV

Mais, direz-vous, nos théologiens raisonnent d'ordinaire comme si le Sauveur avait dès l'abord réglé expressément la constitution de l'Église, et surtout désigné la nature, l'objet, les dépositaires de l'autorité dans l'Église; avec la conception historique des origines, on ne pourra plus rien prouver par l'Écriture; la primauté du Pape ne sera pas garantie par le Christ, dans la parole [1] : « Tu es Pierre,... je te donnerai les clefs du royaume des cieux ; tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, tout ce que tu délieras sera délié », ni l'infaillibilité, par la parole [2] : « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point », quoique le concile du Vatican se soit appuyé sur l'une et sur l'autre dans ses définitions. Si la première vise la situation de l'Église romaine à l'égard des autres communautés vers la fin du premier siècle, et si la seconde concerne le rôle de Pierre amenant les autres

1. Matth. xvi, 18-19.
2. Luc, xxii, 32.

apôtres à la foi de la résurrection, comment pourront-elles servir de support aux prérogatives du Pontife romain?

Vous savez déjà comment je réponds à ces chicanes. Les déterminations particulières du principe d'autorité dans l'Église ne reposent pas sur une interprétation purement littérale et logique des textes, parce que ce n'est point sur des textes, mais sur des faits, ou plutôt sur une foi vivante que l'Église a été fondée, et c'est par cette foi qu'elle subsiste, non par les textes, si ce n'est en tant que la foi les utilise en les interprétant. Il est trop évident que les arguments théologiques ne s'édifient pas sur la précision du sens historique, mais sur une interprétation qui est suggérée par le développement même de l'Église. L'argument biblique, est, en réalité, un argument de tradition, et l'argument de tradition est, au fond, une assertion de foi. La primauté du Pape est voulue du Christ comme l'institution de l'Église, et elle se présente à l'historien dans les mêmes conditions. Elle grandit et se transforme avec l'Église. Au point de vue de la foi, le Christ a voulu son développement. Au point de vue de l'histoire, ce

développement a été coordonné à celui de l'Église elle-même. La simple critique des textes ne peut démontrer l'institution divine du pontificat romain, ni déterminer les conditions légitimes de son exercice ; mais le sens historique de la Bible n'est pas tout ce dont la foi dispose pour s'instruire, et il n'est pas davantage une limite imposée à la vérité biblique. La considération historique de l'Écriture ne compromet pas plus l'autorité de l'Église qu'elle ne ruine tout autre élément du christianisme vivant. Elle ne détruit qu'une chose, le mirage du raisonnement par lequel on croyait déterminer d'une manière absolue, en partant d'un texte biblique, la forme nécessaire et immuable du pouvoir ecclésiastique, comme si le texte eût défini cette forme immuable, et que celle-ci eût été perpétuellement réalisée. Il n'y a d'immuable ici que le principe, et l'application du principe a suivi nécessairement l'évolution générale de la société chrétienne. Le principe est absolu, l'application est relative. Il n'est pas étonnant que l'Église à laquelle préside le Pape Pie X se gouverne autrement que la première communauté de Jérusalem.

Vous remarquerez que je n'ai pas beaucoup insisté, dans mon livre, sur la nature de l'autorité ecclésiastique ni sur les formes contingentes de son exercice. Je ne pouvais le faire utilement dans le cadre que je m'étais tracé. J'ai dit cependant que le Christ n'avait pas fondé une hiérarchie de domination, mais une hiérarchie de dévouement, un service. Il ne m'était pas venu à l'esprit que cette assertion pourrait étonner quelques personnes. Me rappelant ce qu'a été Jésus durant son ministère, et qu'il a dit être venu, non pour être servi, mais pour servir; ajoutant foi au titre de « serviteur des serviteurs de Dieu », qu'a retenu le Pontife romain; sachant ce qu'est maintenant toute société humaine qui a conscience du droit de l'humanité, j'avais oublié la thèse ingénieuse d'après laquelle le Christ a bien pu choisir la croix pour lui, en réservant un trône à son vicaire. Hélas! les rois aussi sont faits pour les peuples, et les peuples commencent à s'apercevoir qu'ils n'ont aucune raison de conserver les souverains qui croient que les peuples sont faits pour eux. S'il y a quelque part une charte perpétuelle de l'Évangile, elle est bien dans les

paroles [1] : « Vous savez que les rois des nations dominent sur elles et que leurs chefs les tiennent en sujétion. Il n'en sera point de même parmi vous. Mais que le plus grand d'entre vous soit votre serviteur, et le premier votre valet. Car qui est le plus grand, de celui qui est à table, ou de celui qui sert? N'est-ce pas celui qui est à table? Et moi, je suis parmi vous comme le servant. » Jean a traduit merveilleusement cette idée dans la scène du lavement des pieds [2]. La loi de la vocation messianique est donc aussi la loi de la vocation apostolique. Jésus a servi ses apôtres : les apôtres et leurs successeurs doivent être les serviteurs des fidèles. Grâce à l'Évangile, les peuples modernes arrivent à comprendre que l'unique raison d'être de l'autorité, dans une société humaine, est le bien de la collectivité, c'est-à-dire de tous ceux qui font partie de cette société. L'élite dirigeante est au service de la masse dirigée. Une nation n'existe pas pour le bien de son gouvernement, mais le

1. Luc, xxii, 25-27; Matth. xx, 25-28; Marc, x, 42-45.

2. Jean, xiii, 1-17.

gouvernement existe pour le bien de la nation. Il serait singulier que l'Église, qui a fait prévaloir cette vérité dans le monde, la reniât pour elle-même, et qu'on reconnût à la hiérarchie un droit qui ne fût pas un devoir ou un service à l'égard de la communauté. Ne sont-ce pas les besoins de celle-ci qui ont légitimé le développement de la hiérarchie? Et ne resteront-ils pas la suprême loi dans l'évolution ultérieure du pouvoir ecclésiastique?

V

Cette relativité dans l'application ne rend le pouvoir ni moins légitime, ni moins indispensable, ni moins respectable. Dans le passé, elle a permis à ce pouvoir de grandir et à l'Église de durer; elle réserve au catholicisme un avenir dans la société qui se fait maintenant. Des esprits curieux de pénétrer le secret des temps futurs pourraient se demander si l'Église catholique, après avoir poussé jusqu'aux dernières limites l'expansion du principe d'autorité, ne devra pas bientôt, en donnant à son action un carac-

tère de moins en moins politique et de plus en plus chrétien, en gardant son unité, la distribution de ses cadres, suivre les progrès généraux de l'humanité civilisée, atténuer les formes quasi despotiques dont son gouvernement s'est entouré, à l'instar des gouvernements humains, qui maintenant sont contraints de les abandonner peu à peu. Si cette question se pose, ce n'est point par la faute du méchant petit livre, c'est par le fait de l'Évangile, de l'histoire, et des réalités présentes.

J'ai dit que le pouvoir ecclésiastique, en tant que service de l'Évangile, est nécessaire à la conservation et à la propagation de l'Évangile même. J'ai dit aussi que les applications de ce pouvoir et les formes de son exercice pouvaient se modifier. Elles n'ont pas cessé de varier depuis le commencement. La conciliation des droits de l'individu souverain avec ceux de l'autorité servante n'est pas réglée pratiquement d'après une formule invariable. On ne saurait prétendre que les manifestations du pouvoir de gouvernement ou de juridiction, du pouvoir d'enseignement, du pouvoir liturgique ou cultuel, si variées dans le passé, seront uniformes dans

l'avenir. Il faudrait pour cela que le catholicisme devînt tout à coup immobile et comme figé dans son organisation présente. Une telle hypothèse étant aussi absurde en elle-même que peu souhaitable pour la religion, il reste que toutes les transformations, on peut dire tous les progrès qui seront réclamés par la force des choses, le mouvement des idées, l'évolution des sociétés, sont possibles, et que la prévision n'en est pas condamnable.

L'idée de l'infaillibilité doctrinale a grandi avec celle du dogme. La prérogative de l'infaillibilité s'est, pour ainsi dire, individualisée dans le Pape, en même temps que se développait celle de la primauté, par l'effet de la centralisation ecclésiastique. Pour la foi, ces privilèges sont voulus de Dieu et donnés par le Christ. Ils n'en ont pas moins leur histoire et ils continueront de l'avoir, parce que le travail de la pensée chrétienne sur la nature et l'objet des dogmes n'est pas fini (en un sens, il ne fait que de commencer), et parce que l'évolution de la société chrétienne continuera avec celle de la société humaine. Sous l'influence de nécessités relatives, l'Église romaine s'est organisée comme

un empire, presque comme une armée qui reçoit de ses chefs une consigne et qui doit l'observer sans discuter. Le développement d'un tel régime a pu se justifier par le besoin d'une barrière contre l'anarchie théologique et l'émiettement individualiste du christianisme protestant. Il n'en prête pas moins facilement à de graves inconvénients : oppression des individus, obstacle au mouvement scientifique et à toutes les formes du travail libre qui est le principal agent du progrès humain.

Évitons, cher ami, l'erreur de l'américanisme ! Mais qui oserait dire que l'Église catholique ne souffre aujourd'hui, en aucune façon, des inconvénients dont je parle? Et ne sont-ils pas d'autant plus à craindre que la conscience moderne est plus jalouse de sa liberté ? Nos contemporains sentent le besoin de se grouper, de s'associer, disons de se *socialiser*, mais sans s'abandonner eux-mêmes, sans sacrifier leur intelligence, sans courber leur volonté sous un pouvoir extérieur, absolu et irresponsable. Que ces revendications de l'individu se présentent comme une réaction exagérée contre les abus de l'autorité, comme une menace de révolution,

comme un danger public, elles ne laissent pas d'avoir un fondement légitime et d'être, pour une part, en conformité essentielle avec l'idéal évangélique. Il serait insensé de n'en pas tenir compte. Ce serait déjà trop que, dans un tel milieu, la profession de catholicisme eût l'apparence d'une servitude, intellectuelle ou morale : qu'adviendrait-il, s'il y avait plus que l'apparence ? Dans la crise très grave que traverse en ce moment l'Église, il ne suffira certes pas que l'autorité affirme son droit, théoriquement incontestable, mais il faudra que l'on trouve les moyens pratiques de l'exercer utilement, dans les conditions présentes de la société humaine et du développement humain.

La défiance, réfléchie chez quelques-uns, instinctive chez le plus grand nombre, que les hommes de notre temps et de notre pays nourrissent à l'égard de l'Église, vient précisément de ce que l'individu, la famille et l'État modernes entendent bien sauvegarder leur autonomie : ils craignent de se faire les clients du sacerdotalisme, les serviteurs d'une théocratie qui les dominerait à son profit. Ce sentiment est si profond chez eux qu'il en est indéracinable. Il

tend à préserver la dignité, la responsabilité personnelle de l'individu, la dignité, l'auguste intimité de la société domestique, la dignité, l'indépendance nécessaire de la société politique. Il serait vain de prétendre le combattre ou le rassurer par des discours. Que de paroles éloquentes n'a-t-on pas déjà dépensées en pure perte! Le temps est venu où l'Église, ayant fait tout le possible pour garantir son autorité, devra songer à garantir aussi efficacement le droit du simple chrétien, à se préoccuper de ce qu'elle lui doit, de ce qu'elle doit à l'humanité. Dix-neuf siècles de christianisme ont abouti à la proclamation solennelle de la primauté romaine et de l'infaillibilité pontificale. Est-il bien téméraire de juger que telle n'est pas la fin dernière de l'institution chrétienne, et que le Pape ne peut avoir été revêtu d'un si grand pouvoir que pour permettre à l'Église unifiée de réaliser avec plus de promptitude et de facilité toutes les réformes et tous les progrès exigés par le temps? Faut-il plus que le sens commun pour s'apercevoir qu'une puissance aussi formidable ne peut subsister qu'en servant d'organe aux aspirations du monde chrétien, en s'appuyant sur une mul-

titude de croyants forts et sincères, en se départageant, pour ainsi dire, et se décentralisant pour l'action, en se faisant réellement toute à tous, au lieu de paraître vouloir tout absorber en elle ? Qu'a donc fait pendant vingt-cinq ans le grand Pontife que l'Église vient de perdre, si ce n'est de chercher, avec une patience infatigable, les moyens de réconcilier le catholicisme avec la société contemporaine ? En écrivant que « le Pape existe pour le service de l'Église [1] », je songeais à Léon XIII, et je me disais que son « service » a été glorieux et bon.

Vous vous reconnaîtrez, cher ami, dans ce sentiment. Je ne pouvais mieux terminer cette lettre, et je vous serre cordialement la main.

1. *L'Évangile et l'Église*, 120.

LETTRE A UN JEUNE SAVANT

SUR L'ORIGINE ET L'AUTORITÉ DES DOGMES

CHER AMI,

L'assyriologie, dont vous faites profession, vous tient à l'écart des controverses théologiques. Vous êtes bien heureux. Lorsque Bossuet chercha querelle à Fénelon sur la question de la charité, ces grands génies échangèrent, à l'occasion du pur amour, des propos médiocrement charitables. Et vous vous rappelez, car vous étiez alors tout près de moi, à l'Institut catholique de Paris, quelle tempête souleva Mgr d'Hulst, quand il posa, en 1893, dans son article sur *La Question biblique*, cette interrogation très naïve, si on ne l'envisage pas au point de vue de la théologie : « Y a-t-il des erreurs dans la Bible? » Vous venez de voir le tumulte qu'a déchaîné *L'Évangile et l'Église*. Laissons les débats stériles où la passion se mêle, et cau-

sons un peu, entre nous, paisiblemeut et pacifiquement, comme autrefois, de ce qu'on lit dans le petit livre, touchant le dogme chrétien.

I

Le mot « dogme » éveille dans l'esprit du catholique l'idée d'une vérité révélée, immuable, divinement autorisée. Tout le monde croit savoir ce que c'est qu'une vérité. Tout théologien croit savoir ce que c'est que la révélation. La vérité, c'est la chose conçue et représentée comme elle est. La révélation, c'est une communication de vérité qui est faite directement par Dieu aux hommes, sur des choses qu'ils ne sauraient connaître par eux-mêmes ou qu'ils connaîtraient difficilement par le seul exercice de leur raison. Ces notions simples se complètent par celle de l'immutabilité et de l'autorité absolue : une vérité dite par Dieu ne peut changer ; elle doit être immuable comme Dieu même ; et elle ne peut être discutée, elle est à prendre comme elle est donnée, puisqu'elle vient de Dieu et que l'homme ne peut se flatter de corriger les leçons d'un tel maître.

On lit, dans *L'Évangile et l'Église* [1] : « Les conceptions que l'Église présente comme des dogmes révélés ne sont pas des vérités tombées du ciel et gardées par la tradition religieuse dans la forme précise où elles ont paru d'abord. L'historien y voit l'interprétation de faits religieux, acquise par un laborieux effort de la pensée théologique. . Les formules traditionnelles sont soumises à un travail perpétuel d'interprétation où « la lettre qui tue » est efficacement contrôlée par « l'esprit qui vivifie ». . . L'évolution incessante de la doctrine se fait par le travail des individus, selon que leur activité réagit sur l'activité générale ; et ce sont les individus qui, pensant avec l'Église, pensent aussi pour elle. » N'est-ce pas nier que le dogme soit vrai, qu'il soit révélé, qu'il soit immuable, qu'il soit autorisé de Dieu dans l'enseignement de l'Église, puisqu'il a été formulé par des hommes, qu'il a besoin constamment d'être interprété, qu'il est dans un flux perpétuel, et qu'il ne peut pas être bien garanti pour aujourd'hui, s'il a toute chance d'être changé demain ?

1. P. 158 ; p. 174.

L'objection n'est pas de vous, cher ami, et vous soupçonnez bien que je la connais depuis longtemps, que peut-être même j'y ai déjà répondu. Cette objection porte contre une certaine idée non réelle de l'objet dont il s'agit. Si l'on suppose que la vérité, en tant qu'accessible à l'intelligence humaine, est quelque chose d'absolu, que la révélation a eu ce caractère et que le dogme y participe ; que ce n'est pas seulement l'objet de la connaissance qui est éternel et immuable en soi, mais la forme que cette connaissance a prise dans l'histoire humaine, les assertions du petit livre sont plus que téméraires, elles sont absurdes et impies. Inutile de vous dire qu'elles sont en rapport avec une autre idée de la vérité, de la révélation, de l'immutabilité, de l'autorité ; ou plutôt elles sont en rapport avec l'état des faits psychologiques et historiques, état dont les vrais théologiens, même dans les siècles passés, se sont fait une plus juste idée qu'on ne pourrait croire en lisant la plupart des publicistes qui se chargent maintenant de protéger le catholicisme contre mon apologétique.

Je me garderai bien de vous exposer ici une théorie de la connaissance. Je me sens pour cela

trop ignorant de la philosophie, et je me défie trop des systèmes. Mais il me semble évident, par la commune expérience, que la vérité est en nous quelque chose de nécessairement conditionné, relatif, toujours perfectible, et susceptible aussi de diminution. Cela paraît un résidu de perceptions renouvelées, coordonnées, qui ont pour objet le réel, qui sont réelles en elles-mêmes et dans les notions qui en restent. Mais nos perceptions n'atteignent pas le fond de la réalité. Les notions l'épuisent encore moins. Ce sont les images décolorées d'impressions subjectives, qui impliquent, certes, la réalité du sujet et de l'objet, mais qui ne représentent adéquatement au sujet ni l'objet ni le sujet lui-même. On dirait que la conscience réfléchie du sujet, de l'homme connaissant, est allée s'éclairant et s'affermissant à travers les âges ; elle est plus ou moins claire et ferme selon les individus. Les lois générales de la connaissance sont comme des habitudes héréditaires. La vérité n'entre pas toute faite dans notre cerveau ; elle se fait lentement et l'on ne peut pas dire qu'elle soit jamais achevée. L'esprit humain, au moins chez l'élite de notre espèce, est toujours en travail.

La science humaine est nécessairement limitée ; mais c'est pour cette raison même qu'elle peut progresser, qu'elle recule indéfiniment ses limites, et qu'on ne réussira jamais à parquer l'intelligence dans un espace rigoureusement déterminé, qui serait censé contenir tout le vrai. La vérité n'est jamais toute en notre esprit, et il y a toujours un au-delà ouvert à nos investigations ; même nos connaissances générales sont affectées imperceptiblement par le détail de nos expériences journalières. Il y a des directions permanentes, et qu'on peut dire invariables, de l'esprit humain, aussi vraies que notre nature est réelle. Mais la vérité, en tant que bien de l'homme, n'est pas plus immuable que l'homme lui-même. Elle évolue avec lui, en lui, par lui ; et cela ne l'empêche pas d'être la vérité pour lui ; elle ne l'est même qu'à cette condition.

Que sera maintenant la révélation ? Même la théologie savante en retient une idée extrêmement anthropomorphique, tout à fait déconcertante pour la science et la philosophie contemporaines. Comme on n'a pas généralement cessé de prendre à la lettre les premiers chapitres de la Genèse, on ne trouve pas la moindre difficulté

à ce que Dieu lui-même, au paradis terrestre, dans les conservations intimes qui précédèrent la première faute, et par la terrible sentence qui la suivit, ait expliqué au premier homme et à la première femme les dogmes fondamentaux du christianisme, toute l'économie de la rédemption. L'exégèse traditionnelle des passages interprétés en prophéties messianiques perçoit la continuité de cette révélation dans l'Ancien Testament, en sorte que l'humanité, à son premier jour et pendant les longs siècles de son histoire, aurait été en possession de doctrines religieuses qui ne sont même pas dans la prédication de Jésus. Si l'expression n'était un peu triviale, je dirais que Dieu lui aurait donné, dès la première heure, la fourniture de vérité où elle devait s'approvisionner jusqu'à la fin des temps, sans qu'il fût besoin de la renouveler, si ce n'est parce que la plupart des hommes l'avaient laissée tomber sur la route des âges.

Là sans doute est le grand mystère, et l'apparente puérilité de la conception vulgaire ne doit pas nous faire méconnaître la profondeur de son objet. Quand je décrivais tout à l'heure, bien imparfaitement, l'effort de l'homme vers la

vérité, je pensais à Dieu, qui est le premier principe de cet effort et son dernier terme. N'est-ce pas lui qui en est la cause profonde et la récompense? Mais ce n'est pas seulement par le chemin du vrai que l'homme se dirige vers Dieu, se meut en Dieu, où est mû par Dieu, c'est aussi par le chemin du bien, par tout son être, par l'ensemble de ses aspirations qui tendent à l'Infini.

La théologie distingue deux formes de la connaissance religieuse, la connaissance naturelle, ou de raison, et la connaissance surnaturelle, ou de révélation. Cette distinction correspond originairement à celle des vérités que l'Église reconnaissait dans la philosophie grecque, et des vérités proprement chrétiennes qui appartenaient à la révélation biblique. Elle n'a guère d'application dans la réalité de l'histoire. La démonstration philosophique de l'existence de Dieu n'a joué qu'un rôle très restreint et tardif dans le développement de la religion et de la foi en Dieu. La priorité logique de cette démonstration rationnelle, dans le schéma officiel de la théologie catholique, ne correspond à aucune priorité réelle, et la connaissance religieuse de Dieu est autre chose que cette métaphy-

sique de la Divinité. D'ailleurs, la théologie enseigne aussi que le salut, c'est-à-dire la foi surnaturelle, est, de manière ou d'autre, proposé à tous les hommes. L'économie historique du salut est celle qui est dite surnaturelle. Ne chicanons pas sur les mots, et ne perdons pas le temps à disserter sur des possibilités. Admettons que l'homme, par le seul exercice de sa raison et de sa volonté, ne saurait s'élever jusqu'à la foi et l'amour qui sauvent : l'important est que Dieu ne l'abandonne pas à lui-même, et que cet exercice de la raison et de la liberté non aidées soit une conception purement théorique.

Dieu fait son œuvre dans l'humanité. Il se révèle à celle-ci selon la capacité de la nature humaine, l'évolution de la foi ne pouvant manquer d'être coordonnée à l'évolution intellectuelle et morale de l'homme. Pour peu qu'on y réfléchisse, et quelles que soient les circonstances extérieures auxquelles se sont rattachés l'éveil et les progrès de la connaissance religieuse dans l'homme, ce qu'on appelle révélation n'a pu être que la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu.

Qu'est-ce que la révélation chrétienne, dans son principe et son point de départ, sinon la perception, dans l'âme du Christ, du rapport qui unissait à Dieu le Christ lui-même, et de celui qui relie tous les hommes à leur Père céleste ? La perception de ces rapports avait forme de connaissance humaine, et c'est en cette forme seulement qu'elle pouvait être communiquée aux hommes. Toute connaissance réfléchie naît de notions antérieures, et le progrès résulte d'une combinaison nouvelle d'idées acquises, qui éclaire d'un jour plus satisfaisant le rapport des choses. Les vérités fécondes dans l'ordre religieux, celles qui constituent, en style théologique, la substance de la révélation, se sont formées par la conjonction d'idées ou d'images qui préexistaient à ces vérités dans l'esprit de ceux qui les ont d'abord conçues. Ce qui fut, à un moment donné, le commencement de la révélation, a été la perception, si rudimentaire qu'on la suppose, du rapport qui doit exister entre l'homme, conscient de lui-même, et Dieu présent derrière le monde phénoménal. Le développement de la religion révélée s'est effectué par la perception de nouveaux rapports, ou plutôt

par une détermination plus précise et plus distincte du rapport essentiel, entrevu dès l'origine, l'homme apprenant ainsi à connaître de mieux en mieux et la grandeur de Dieu et le caractère de son propre devoir.

A la différence des perceptions d'ordre rationnel et scientifique, la perception des vérités religieuses n'est pas un fruit de la seule raison ; c'est un travail de l'intelligence exécuté, pour ainsi dire, sous la pression du cœur, du sentiment religieux et moral, de la volonté réelle du bien. Tout ce travail, qui aboutit à un résultat de plus en plus parfait dans la religion israélite, puis dans la religion chrétienne, n'est pas proprement un travail de l'homme sur Dieu ; c'est d'abord et principalement le travail de Dieu dans l'homme, ou de l'homme avec Dieu. Car est-il possible de comprendre cet effort perpétuel vers le mieux dans l'ordre de la connaissance religieuse et de la vie morale, effort toujours couronné de succès, bien qu'il soit toujours combattu et semble même toujours vaincu, si l'on n'implique l'action de Dieu même et dans l'effort et dans le succès. C'est l'homme qui cherche, mais c'est Dieu qui

l'excite; c'est l'homme qui voit, mais c'est Dieu qui l'éclaire. La révélation se réalise dans l'homme, mais elle est l'œuvre de Dieu en lui, avec lui et par lui. La cause efficiente de la révélation est surnaturelle comme son objet, parce que cette cause et cet objet sont Dieu même; mais Dieu agit dans l'homme, et il est connu par l'homme.

Tous les théologiens qui ont pris la peine d'y regarder admettent que la révélation, dans sa définition intellectuelle et son expression verbale, consiste en idées qui ont pris naissance dans l'humanité, en idées telles qu'une intelligence humaine a pu les percevoir, telles qu'elles ne peuvent exister ailleurs que dans une intelligence humaine, telles que le langage humain est capable de les représenter. Par rapport à leur objet, ce sont des symboles imparfaits, qui seraient insuffisants pour des intelligences plus hautes que les nôtres, et qui, même pour nous, sont susceptibles d'explication, c'est-à-dire de modification et d'amélioration relatives. La révélation n'est pas immuable en ce sens que ses symboles, une fois donnés, échapperaient à toute transformation, mais

parce qu'elle demeure toujours, pour la foi, substantiellement identique à elle-même, et parce que les changements qui se produisent dans sa détermination extérieure et dans ses formules sont quelque chose de secondaire par rapport à l'unité de son esprit et à la continuité de son développement. Dans cet ordre aussi l'on peut parler de directions permanentes dont la vérité n'est pas moins incontestable que leur efficacité morale, et dont la forme n'est pas plus immuable que la condition de l'humanité.

II

Je viens, cher ami, de vous citer, avec quelques variantes, une longue et quelque peu lourde page de l'apologiste Firmin, dans la *Revue du clergé français* [1]. Vous l'aurez peut-être reconnue. Ces considérations me semblent rendre suffisamment compte de ce qui a été dit, dans le petit mauvais livre, touchant le caractère des dogmes chrétiens. Parlant en historien, je n'avais pas à insister sur l'origine surnaturelle

1. T. XXI, 265-268.

de ces dogmes. Si je m'étais placé au point de vue de la théologie, j'aurais dû rappeler la distinction que Firmin [1] a faite entre le dogme et la révélation. Le christianisme primitif n'avait pas de symbole dogmatique, si l'on entend par là une série d'articles de foi, définis comme thème d'enseignement et expression réglementaire de la croyance. La révélation a pour objet propre et direct les vérités simples contenues dans les assertions de la foi, non la doctrine et le dogme comme tels. Doctrine et dogmes sont dits révélés parce que les assertions primitives de la foi subsistent dans les explications autorisées qui sont le dogme de l'Église. Les vérités de la révélation sont vivantes dans les assertions de la foi avant d'être analysées dans les spéculations de la doctrine. Leur forme native est une intuition surnaturelle et une expérience religieuse, non une considération abstraite ou une définition systématique de leur objet. Et c'est toujours comme assertions de foi que la doctrine et le dogme servent de base à la vie chrétienne. En tant que théorie doctrinale ou théologie

1. T. XXI, 253-254.

dogmatique, interprétation de la foi au moyen de la philosophie, ils servent plutôt à maintenir l'harmonie de la croyance religieuse avec le développement scientifique de l'humanité. La conception religieuse de l'univers, de l'homme et de la vie a besoin de s'accorder avec la connaissance scientifique de ces mêmes objets : pour que la foi soit en sûreté, il faut que l'idée religieuse, sans se laisser absorber par la science, se serve d'elle et l'emploie au service de la foi.

Il est inévitable que le commentaire scientifique de la foi soit plus ou moins conditionné par le développement de la science. J'ai constaté le fait, et mon devoir était de le constater. La conception théorique du dogme immuable ne peut effacer l'histoire des dogmes. Le sens qui ne change pas n'est pas celui qui résulte précisément de la lettre, c'est-à-dire la forme particulière que la vérité prenait dans l'esprit de ceux qui ont libellé la formule ; il n'est pas davantage dans la forme particulière des interprétations qui se succèdent selon le besoin; il est dans leur fond commun, impossible à exprimer en langage humain, par une définition adéquate à son

objet et suffisante pour les siècles des siècles.

J'ai cité des exemples, notamment les articles du Symbole des apôtres concernant la descente du Christ aux enfers et son ascension au ciel. J'aurais pu signaler bien d'autres variations, et montrer d'abord que les articles principaux du Symbole apostolique n'avaient pas non plus tout à fait la même signification pour les chrétiens d'aujourd'hui que pour ceux des premiers temps : si l'on prend à la lettre cette profession de foi, la christologie est celle des Synoptiques, sans aucune influence du quatrième Évangile; Dieu, le créateur, s'identifie simplement au Père céleste; le titre de Fils de Dieu caractérise la mission providentielle de Jésus, qui est « le Seigneur »; l'Esprit représente l'action de Dieu et du Christ dans l'Église, sans qu'on voie clairement le rapport où il se trouve à l'égard de Dieu et du Christ. J'oserai alléguer un cas bien plus rapproché de nous : n'est-il pas vrai que l'idée de la Bible, du livre inspiré, que supposent les définitions des conciles de Trente et du Vatican, commentées dans l'Encyclique *Providentissimus Deus*, du Pape Léon XIII, sur l'étude de l'Écriture sainte, est sensiblement

différente de celle que suggère au savant chrétien l'étude historique de la Bible ?

Il serait facile de prouver que la vérité fondamentale de la religion, la foi en Dieu, a une histoire infiniment complexe, et que l'idée de la Divinité n'a pas cessé de se modifier, même dans le christianisme. Les anciens docteurs craignaient moins que les théologiens modernes d'avouer sur ce point le caractère nécessairement inadéquat des conceptions et des formules dogmatiques. « Comme il faut s'élever au-dessus de tout ce qui semble indigne de sa grandeur », dit Bossuet [1] résumant la théologie de saint Augustin, « à la fois il faut s'élever au-dessus de tout ce qu'on croit le plus digne, de sorte qu'on n'ose plus, en un certain sens, ni rien dire, ni rien penser de ce premier être, ni le nommer en soi-même, parce qu'on ne peut pas même expliquer combien il est ineffable, ni comprendre combien il est incompréhensible ». Je crois bien que l'on trouverait aujourd'hui à ces déclarations une saveur *agnostique*. Toujours est-il que ce qui est vrai de la doctrine de Dieu est

1. *Instruction sur les états d'oraison*. Second traité. Éd. Levêque, p. 52.

vrai, toute proportion gardée, de tous les autres dogmes, qui dépendent de ce dogme fondamental. Car la christologie, la grâce, l'Église rentrent dans la théologie, le dogme de Dieu. Mais les anciens s'arrêtaient volontiers à l'idée d'une relativité métaphysique, tenant les dogmes pour une représentation inférieure à leur objet, et ils n'avaient que peu ou point d'égard à leur relativité historique, au travail incessant de l'intelligence croyante pour s'approprier cette représentation défectueuse et l'adapter aux conditions nouvelles de la pensée humaine.

L'insuffisance et la perfectibilité relatives des formules dogmatiques sont attestées par l'histoire. Est-ce que le Symbole des apôtres n'aurait pas été insuffisant contre Arius ? La définition de Nicée a été insuffisante à son tour, comme description de l'économie divine, parce qu'elle ne déterminait pas le rapport du Saint-Esprit avec le Père et le Fils. La définition d'Éphèse se trouva insuffisante, parce qu'elle ne déterminait pas le rapport de l'humanité avec la divinité dans le Christ. Les définitions plus récentes ne sont ni plus parfaites ni plus inva-

riables que les anciennes. La relativité historique des formules est aussi avérée que leur relativité ou leur imperfection essentielle : c'est la même insuffisance perpétuellement attestée et corrigée. Il n'est pas du tout étonnant que des énoncés humains soient inadéquats à la vérité divine, ni que des formules, conçues pour prévenir une fausse interprétation de la croyance, aient besoin d'être retouchées et complétées pour faire face à d'autres erreurs.

S'ensuit-il qu'il soit impossible d'exiger une adhésion ferme aux formules de foi et à l'autorité de l'Église qui les propose, ou plutôt qui les impose à la croyance? Peut-on voir dans cette idée de la relativité une infiltration protestante ou kantienne? Tout ce qui vient d'être dit touchant la relativité des formules théologiques n'est pas plus protestant en soi que l'idolâtrie des mêmes formules n'est vraiment catholique. Pour ce qui est de l'objet à croire, le protestantisme orthodoxe, et même celui de M. Harnack, consiste dans l'adhésion de la foi à un théorème absolu qui est censé contenir la substance immuable de l'Évangile ; le catholicisme, au contraire, consiste à recevoir, comme émanant d'une autorité divine-

ment établie, l'interprétation que l'Église donne actuellement de l'Évangile. Qui dit protestantisme affirme implicitement la suffisance et l'immutabilité absolues de la révélation évangélique. Qui dit catholicisme nie implicitement cette suffisance et cette immutabilité absolues. Je n'ai pas besoin d'ajouter que le petit livre, au moins en ce point, est très catholique. Mais il s'agit maintenant de l'autorité qui peut appartenir à une doctrine que l'on avoue n'être pas rigoureusement immuable.

La formule ecclésiastique n'est pas vraie absolument, puisqu'elle ne définit pas la pleine réalité de l'objet qu'elle représente ; elle n'en est pas moins le symbole d'une vérité absolue ; jusqu'à ce que l'Église juge à propos de la modifier en l'expliquant, elle est la meilleure et la plus sûre expression de la vérité dont il s'agit. Le fidèle adhère d'intention à la vérité pleine et absolue que figure la formule imparfaite et relative. Adhérer à la formule comme telle, d'un assentiment de foi divine, serait adhérer à ses imperfections inévitables, la proclamer imperfectible et adéquate, bien qu'elle soit inadéquate et imparfaite. Le catholique peut donc croire à l'autorité de

l'Église et à ce que l'Église enseigne. Il ne pense pas pour cela que le formulaire ecclésiastique signifie son objet avec une telle perfection que rien n'y sera jamais changé par voie d'interprétation. Il a toujours été permis aux théologiens de proposer toutes les explications qui leur ont semblé utiles, et l'on ne peut empêcher le temps de poser des questions auxquelles la théologie doit répondre, sous réserve du droit de contrôle et de définition qui appartient au magistère de l'Église.

L'Église proclame que la vérité de la révélation n'est pas tout entière dans l'Écriture. Cette vérité n'est pas non plus tout entière dans la tradition du passé, ni dans l'enseignement du présent ; en tant que tous les croyants y ont part, elle se fait perpétuellement en eux, dans l'Église, avec le secours de l'Ecriture et de la tradition. Les formules, anciennes ou nouvelles, ne sont que le véhicule de la vérité. L'Église en a besoin et elle s'en sert en les perfectionnant lentement. S'il fallait leur attribuer une immobilité constante, on aurait assez d'un livre renfermant les définitions des conciles et des papes, et l'on pourrait, à la rigueur, se passer désor-

mais de papes et de conciles. On appliquerait ainsi l'ancienne idée protestante aux documents de la tradition, qui complèteraient le texte de la Bible comme règle absolue de la foi. On imiterait l'Église grecque, l'Église des sept conciles œcuméniques. Rien n'est moins conforme au véritable esprit du catholicisme, et rien n'est plus dommageable à l'esprit humain que ce culte de la formule. La vraie règle de foi doit être vivante comme la foi même : c'est la révélation chrétienne actuellement interprétée par l'Église catholique et reçue dans la conscience de ses enfants.

III

Ajouterai-je que l'accord du dogme et de la science, dont tant de savants proclament l'impossibilité, serait véritablement impossible si une certaine conception trop rigide de la vérité qui appartient à la Bible, aux documents officiels de la tradition ecclésiastique, à la théologie, voulait s'imposer à l'esprit moderne. L'apologétique catholique traverse une crise, on ne peut pas se

le dissimuler ; ses représentants les plus officiels en ont le sentiment ; et cette crise de l'apologétique ne va pas sans une crise de la théologie elle-même. Il ne s'agit plus vraiment de défendre celle-ci contre les attaques d'une science qui, n'ayant plus à la redouter, a fini par ne plus s'occuper d'elle, mais de rendre la forme intellectuelle du catholicisme acceptable et recommandable, non seulement aux savants de profession, mais aux esprits simplement cultivés, j'entends de cette culture élémentaire que reçoivent maintenant les enfants du peuple et qui ne s'accommode plus de certaines assertions courantes dans les catéchismes, voire dans les manuels de théologie, telles que la création du monde quatre mille ans avant Jésus-Christ, la longévité des patriarches, l'historicité du déluge, la confusion des langues, et autres semblables. Il y a une sorte d'incompatibilité latente, et qui devient promptement consciente chez un très grand nombre d'individus, entre la connaissance générale du monde et de l'homme, qu'on acquiert aujourd'hui dans l'enseignement le plus commun, et celle qui encadre, on pourrait dire qui pénètre la doctrine catholique. Un

changement substantiel de cette doctrine serait irréalisable et n'est pas nécessaire; ce qui s'impose est surtout un changement d'esprit et d'attitude à l'égard du mouvement intellectuel de notre temps.

Jusqu'à la fin du moyen âge, il n'y avait, en vérité, qu'une science, qui n'était pas proprement une science, je veux dire la théologie. Toutes les autres branches du savoir humain étaient comme des provinces de la science religieuse, et l'ensemble était fondé sur l'autorité, témoignage biblique interprété par la tradition, qui s'incorporait tellement quellement la philosophie d'Aristote; l'instrument scientifique était le raisonnement; d'expérience et de critique il n'était pas beaucoup question. La théologie était la reine des sciences, comme le Pape était le roi des rois. Un tel état de choses avait sa raison d'être, puisqu'il a pu subsister, mais il n'était que provisoire et devait, à un moment donné, se trouver défectueux; il s'est trouvé tel. La méthode d'expérience l'a emporté peu à peu, et ne pouvait manquer de l'emporter, dans l'étude de la nature; la méthode critique s'est développée graduellement, elle a conquis tout

le domaine de l'histoire et celui de la philosophie, tant et si bien que, finalement, elle s'est appliquée à l'histoire de la religion.

Que faisait cependant la théologie? La théologie se défiait, elle s'irritait, elle condamnait. Chaque mouvement de l'esprit scientifique lui semblait un attentat contre son propre droit, dont elle était bien tentée de faire un droit divin, en sorte que le progrès a paru se faire, en grande partie, malgré elle, et qu'il semble même s'être fait contre elle. Si quelqu'un veut protester, il suffira de rappeler, pour ce qui regarde la science de la nature, le nom de Galilée ; pour ce qui concerne l'histoire de la religion, celui de Richard Simon. Je ne veux pas dire qu'il n'y ait eu aucune vie intellectuelle dans le catholicisme depuis le XVIe siècle, et je ne méconnais point la grandeur du XVIIe ; mais je dis simplement que l'Église et la théologie n'ont point favorisé le mouvement scientifique, et qu'elles l'ont plutôt gêné, autant qu'il était en elles, dans certaines occasions décisives ; je dis surtout que l'enseignement catholique ne s'est point associé ni accommodé à ce mouvement. La théologie s'est comportée et se comporte encore comme si

elle possédait en elle-même une science de la nature et une science de l'histoire, avec la philosophie générale de ces choses, qui résulte de leur connaissance scientifique. On dirait que le domaine de la théologie et celui de la science, distincts en principe, et même par définition du concile du Vatican, ne doivent pas l'être dans la pratique. Tout se passe à peu près comme si la théologie n'avait rien à apprendre de la science moderne, naturelle ou historique, et qu'elle fût par elle-même en état et en droit d'exercer un contrôle direct et absolu sur tout le travail de l'esprit humain.

D'où lui vient donc cette prétention? De l'habitude séculaire contractée au temps où la science n'existait pas encore. Car la théologie ne soutient pas, elle ne peut pas soutenir que les principes et les règles de toute science soient contenus dans le dépôt de la révélation qu'elle interprète. La révélation s'est aidée de la science; elle n'est pas d'elle-même une science. Ce que la tradition et la théologie chrétiennes doivent à la sagesse hellénique, je l'ai indiqué sommairement, dans *L'Évangile et l'Église*, au chapitre du dogme chrétien. La théologie est

sortie de l'élaboration doctrinale qui mit la foi primitive à portée de l'intelligence grecque, en utilisant, au profit de la croyance, les notions de la philosophie antique. Ainsi devint-elle une science, autant qu'il était possible en ce temps-là; ce fut la science de la révélation, mais ce n'était pas et ce n'a jamais été une science révélée ; ce n'est pas la science des sciences, et ce n'est même pas une science dans l'acception moderne du mot, puisque son objet, pris comme elle l'entend, n'appartient pas à l'ordre de la science, et que sa méthode ne peut être considérée maintenant comme scientifique.

Si le conflit entre la théologie et la science n'est pas terminé, ce n'est pas que la science ne soit pour toujours et tout entière émancipée; c'est que la théologie, autant qu'il est en elle, croit pouvoir la traiter encore comme elle traitait la science du XIIIe siècle. La plupart de nos théologiens n'arrivent pas à comprendre que tout ce qui est matière de fait peut être, en cette qualité, objet de science, et que cette connaissance du fait naturel ou historique ne se fonde que sur une expérience rationnelle; que les théories générales qui servent à classer

les faits ont le caractère d'hypothèses plus ou moins probables et indéfiniment perfectibles; que ces hypothèses, pour être légitimes, doivent se fonder sur les faits et leurs rapports, non sur un principe d'ordre non scientifique; que la foi religieuse intervient seulement comme une lumière dans ce qu'on pourrait appeler la philosophie morale des choses et les conditions morales de l'activité humaine; qu'une hypothèse comme celle de l'évolution n'est pas de soi un dogme absolu qui contredirait celui de l'Église, mais une explication provisoire, toujours susceptible d'être améliorée; que cette hypothèse, par conséquent, n'est ni contraire ni favorable à la foi, l'athée pouvant la tirer dans le sens de sa négation, et le croyant l'accommoder à son affirmation, mais qu'elle correspond à un état donné de la science; que le point fondamental de la religion, le problème de Dieu n'est point affecté par cette hypothèse, si ce n'est pratiquement, en tant qu'il importe à la conservation de la foi que l'idée de Dieu et de son rapport avec le monde soit en harmonie avec la connaissance de l'univers et de l'histoire, connaissance qui ne comprend pas seulement l'en-

semble des faits observés, mais la forme scientifique de leur classement.

En ce qui concerne particulièrement l'histoire de la religion, l'on ne paraît pas s'être encore avisé que la science historique des faits religieux et leur appréciation religieuse sont choses tout à fait distinctes; que la tradition doctrinale de l'Église ne représente pas directement la forme réelle de son passé; que la valeur objective des dogmes n'est pas matière d'histoire; que Dieu n'est pas plus un personnage de l'histoire humaine qu'il n'est un élément physique de l'univers; qu'on ne le démontre ni par les faits seuls, ni par le raisonnement seul, mais par l'effort de la conscience morale, aidée de la connaissance et du raisonnement; que la divinité du Christ, quand même Jésus l'aurait enseignée, ne serait pas un fait d'histoire, mais qu'elle est une donnée religieuse et morale dont la certitude s'obtient par la même voie que celle de l'existence de Dieu, non par la simple discussion du témoignage évangélique; que la science de la Bible et l'histoire des origines chrétiennes ne se confondent nullement avec le commentaire ecclésiastique de l'Écriture et des

faits bibliques; que l'historien critique, dans l'interprétation de ces textes et de ces faits, ne peut s'appuyer que sur les textes mêmes et non sur le dogme chrétien qui en procède par l'effet d'un travail séculaire où l'on doit voir autre chose qu'un témoignage autorisé sur le sens original des écrits et sur la physionomie historique des personnes et des événements.

Les conséquences d'un pareil état de la pensée théologique ont à peine besoin d'être indiquées. La première, la plus grave, est cette crise de la foi, ce péril de l'Église, qui sont derrière la crise apologétique ou théologique, et dont ceux-là seulement parlent volontiers qui sont aussi incapables d'en mesurer la profondeur que d'y apporter un remède efficace. Tant s'en faut que le mal ait été causé par les rares et incomplètes productions des critiques catholiques; ceux-ci ont été bien plutôt les premiers à le voir, à s'en préoccuper, à le conjurer sans fracas, lorsque tout, autour d'eux, contribuait à l'aggraver. La crise est née de cette opposition que les jeunes intelligences perçoivent entre l'esprit théologique et l'esprit scientifique, entre ce qui est présenté comme la vérité catholique

et ce qui se présente de plus en plus comme la vérité de la science ; elle est née sur le terrain philosophique par l'insuffisance du dogmatisme ancien devant la connaissance actuelle de l'univers ; elle est née sur le terrain de l'histoire religieuse par l'obstination du dogmatisme présent à méconnaître l'évidence des faits et la légitimité de la méthode critique.

Je me suis jusqu'à ce jour interdit d'instruire publiquement le procès de cette lamentable apologétique de la Bible, qui après avoir fait, pendant tout le XIXe siècle, l'étalage de son impuissance, a donné finalement, devant l'éveil de la critique, le spectacle de son intolérance. Mais n'est-ce pas cette exégèse prétendue traditionnelle qui, en professant une infinité d'erreurs pour sauver ce qu'elle appelle la vérité de l'Écriture, est un danger permanent pour la foi de quiconque réfléchit un peu sur ce qu'on lui enseigne au nom de Dieu, auteur de la Bible, et de l'Église, son interprète infaillible[1] ?

Il serait temps d'arrêter le scandale des intel-

1. Voir A. Houtin, *La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle.*

ligences. On le pourra dès qu'on le voudra sérieusement, puisqu'il suffira de prendre pour ce qu'ils sont les Livres saints, le dogme, la théologie et la science.

Tout ce que je viens de vous dire, cher ami, ne vous paraîtra pas bien nouveau. Il y a dix ans, ces réflexions servaient d'intermède à nos exercices d'orientalistes, entre l'explication d'un texte cunéiforme et celle d'une page d'hébreu. Dès ce temps-là, vous pensiez que l'exégèse biblique n'est pas une science de tout repos, à moins qu'on ne la fasse consister en explications grammaticales, lexicographiques et archéologiques. Mes efforts pour concilier l'orthodoxie catholique avec l'étude sincèrement critique de la Bible, vous les compariez, non sans une légère ironie, aux exploits d'un équilibriste qui marche sur une corde tendue en l'air. Tout en les suivant avec le plus bienveillant intérêt, vous n'étiez pas sans crainte de les voir interrompus un jour par quelque fâcheux accident. Ne vous inquiétez pas, je commence à trouver que la paix est un bien appréciable, et j'ai besoin de tranquillité pour mes derniers jours. Je n'ai pas la fatuité de penser que mes essais apologétiques

soient un secours dont l'Église trouverait inconvénient à être privée.

Après tout, l'accord de la foi et de la science est toujours à réaliser; il ne se fait point par décrets de l'autorité, mais il s'accomplit et se perfectionne peu à peu par la bonne volonté des croyants qui étudient, des savants qui croient. Chacun l'opère pour soi, et du travail commun résulte un état général de l'esprit catholique dont on peut dire qu'il est l'attitude de l'Église même à l'égard de la science. Espérons que cette attitude se fera de plus en plus franche et loyale, non hostile ni décourageante. La vraie vérité n'a qu'un intérêt, qui est la vérité même.

Pardonnez cet ennuyeux discours à ma vieille amitié : bavarde elle est, mais fidèle.

LETTRE A UN SUPÉRIEUR DE SÉMINAIRE

SUR L'INSTITUTION DES SACREMENTS

Cher et vénéré Monsieur le Supérieur,

Dans une visite que je vous fis peu de temps après la publication de *L'Évangile et l'Église*, j'osai vous demander ce que vous pensiez de ce fâcheux opuscule. Après un mot aimable et spirituel, sur le mérite d'un livre qui possédait, selon vous, toutes les qualités requises pour n'être pas compris du public ecclésiastique, vous me fîtes une objection, une série d'objections tirées du concile de Trente, qui a formulé beaucoup de définitions touchant les sacrements ; et vous déclariez que ces définitions faisaient loi pour l'historien comme pour le théologien. Je vous répondis fort allègrement que les conciles n'ont pas accoutumé de définir l'histoire, mais les dogmes, et que les décrets de Trente déterminent le sens que l'Église attache à l'institution sacra-

mentelle, non la forme historique de cette institution.

L'histoire se fait, disais-je, avec les témoignages historiques, ce que ne sont pas les décrets du concile, si ce n'est en ce qui regarde la pensée de ceux qui les ont rédigés. Je ne réussis pas à vous convaincre. Vous me citiez un décret qui définit le sens historique de ce texte du quatrième Évangile[1] : « Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'esprit ». Le concile veut que l'on entende au sens propre le mot « eau ». Je vous répliquai que le concile avait parfaitement raison, mais que le vrai sens du texte ne résultait pas de la définition, et que le concile défendait qu'on tournât la parole en métaphore, pour éluder la nécessité du baptême réel ; il ne visait directement ni l'authenticité du passage en tant que parole du Seigneur, ni la forme particulière de sa signification dans l'esprit de l'évangéliste. La distinction vous parut subtile, et je présume que vous la jugiez d'un emploi dangereux. Si vous le voulez bien, nous reprendrons aujourd'hui l'examen de cette grave question.

1. Jean, iii, 5.

I

Le développement du culte catholique est un des points sur lesquels les théologiens protestants insistent le plus volontiers quand ils veulent prouver que le catholicisme est une religion fondée à côté de l'Évangile. Les orthodoxes ne connaissent que deux sacrements établis par le Christ, le baptême et l'eucharistie. M. Harnack n'en admet aucun, et il pense que Jésus n'avait pas institué d'autre culte que le culte en esprit, la religion du Père céleste, sans aucune forme d'organisation sociale ou rituelle.

Vous m'accorderez sans peine, Monsieur le Supérieur, que j'aurais perdu mon temps à citer au critique allemand les définitions de l'Église sur les sept sacrements en général et sur chacun d'eux en particulier. M. Harnack est trop bon protestant pour recevoir les canons de Trente. Mais vous savez déjà que mon abstention a un autre motif, et que je n'aurais pas songé à utiliser pour moi-même les décrets conciliaires comme un témoignage d'histoire.

Ainsi que je vous le disais dans notre conversation, le concile ne définit pas l'histoire, mais la façon dont il convient que la foi l'interprète. Si l'on y regarde de près, il est aisé de voir les opinions que se faisaient, touchant l'origine des sacrements, ceux qui ont formulé ses décrets. Ces opinions sont en rapport avec la connaissance qu'on avait, en ce temps-là, des origines chrétiennes, c'est-à-dire qu'elles sont fort éloignées de celles que professent les historiens contemporains, même catholiques. Je vous citerais des noms, s'ils ne se présentaient d'eux-mêmes à votre esprit. Que les opinions des Pères de Trente aient déteint sur leurs canons dogmatiques, rien de plus naturel; mais ce n'est pas une raison pour que ces opinions s'imposent maintenant à nous, et les historiens dont je parle ne semblent pas avoir eu de scrupule à s'en écarter.

Le concile [1] décrète que les sacrements chrétiens sont au nombre de sept, ni plus ni moins, institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ, nécessaires au salut, instruments de la grâce

1. *Sess.* VII, *de sacramentis in genere.*

divine et la donnant par le fait de leur collation.

Allez-vous inférer de là que le Sauveur, au cours de son existence terrestre, a, par sept fois différentes, attiré l'attention de ses disciples sur sept objets ou sept rites qui devaient être, dans l'avenir, les sept sacrements de l'Église, et qu'il leur a expliqué la doctrine de la grâce, du signe sanctifiant par lui-même, *ex opere operato*, comme nous disons dans notre latin scolastique ? Cette conception peut être une vue de foi, vraie, à sa manière, pour la foi ; mais si vous la prenez comme lettre d'histoire, ce sera une opinion absurde et insoutenable.

Vous n'ignorez pas que les théologiens ont déjà parlé, pour certains sacrements, d'institution médiate. Ce n'est pas ce que dit le concile ; mais je ne vois pas d'inconvénient à ce que l'interprétation théologique se mette d'accord avec l'histoire. Les Pères de Trente songeaient à une institution formelle des sacrements chrétiens, comme ils admettaient une institution formelle de l'Église chrétienne, en tant que société religieuse distincte de la Synagogue. A cette société distincte il fallait un culte distinct.

Cependant, il est de toute évidence que

les fidèles du Christ ne se sont détachés que peu à peu du judaïsme, et que leur culte particulier s'est organisé de même. Jésus ne l'a pas livré tout fait aux apôtres. S'il en était autrement, l'Église aurait-elle pu, pendant des siècles, n'être pas fixée sur le nombre de ses sacrements? Et la définition de Trente ne suppose-t-elle pas derrière elle, non seulement tout le développement du culte chrétien, mais tout le développement théologique sur la doctrine de la grâce et sur la notion du sacrement?

Si vous mettez tout cela dans l'Évangile, vous supprimez l'histoire, et l'histoire ne se laisse pas supprimer; vous violentez les textes, et les textes rendent témoignage contre ceux qui les torturent. Vous allez plus loin que n'allaient les Pères de Trente, qui, n'ayant pas une idée précise de la question historique, ne songeaient pas à la trancher absolument. Le Catéchisme dit du concile de Trente [1] déclare que Dieu a institué les sacrements par le Christ. Une telle façon de parler

1. *Pars* II, 21.

exprime bien la pensée de la tradition ; mais elle montre aussi fort clairement que cette pensée n'est point une donnée d'histoire.

Le concile [1] décrète que trois sacrements, le baptême, la confirmation et l'ordre, impriment dans l'âme un caractère ineffaçable ; que tous les chrétiens n'ont pas pouvoir d'administrer tous les sacrements ; que les ministres des sacrements doivent avoir l'intention de faire ce que fait l'Église.

Ces déclarations n'ont leur signification que dans l'Église catholiquement organisée, non dans la société évangélique avant la passion du Sauveur. On conçoit que l'initiation chrétienne ne se renouvelle pas, et qu'il en soit de même pour l'investiture sacerdotale. Mais pour qu'il y ait initiation aux mystères, il faut que les mystères existent, et pour qu'il y ait sacerdoce, il faut qu'il y ait culte. L'intention de faire ce que fait l'Église suppose que l'Église est constituée et qu'elle se regarde comme interprète des volontés de son fondateur.

Je n'insiste pas sur ce que le concile, sans

1. *Loc. cit.*, cn. 9-11.

parler des intentions du Christ, dit que le ministre du sacrement doit se conformer à l'intention de l'Église. Les Pères de Trente ne faisaient certainement aucune différence entre les intentions de l'Église et celles de Jésus. Les intentions de l'Église, en effet, sont, pour le croyant, les intentions du Christ immortel. Mais il ne faut pas contraindre l'historien à retrouver ces intentions dans l'Évangile, comme si le Christ les avait expressément manifestées au cours de sa vie terrestre. On perçoit encore sans difficulté, dans le Nouveau Testament, que l'Église n'a été fondée et que les sacrements n'ont été institués, à proprement parler, que par le Sauveur glorifié. Il s'ensuit que l'institution de l'Église et des sacrements par le Christ est, comme la glorification de Jésus, un objet de foi, non de démonstration historique. L'historien peut constater seulement que l'Église est la continuation vitale et logique de l'Évangile. Il peut vérifier aussi que le Christ a toujours vécu et qu'il vit encore dans l'Église, mais il n'accomplit cette vérification que par l'expérience de la foi, non par l'examen critique des textes et des faits. C'est, Monsieur le Supérieur, la distinction que j'avais voulu

vous faire accepter ; elle me paraît expliquer suffisamment le langage que j'ai tenu, parlant en historien, dans *L'Évangile et l'Église*. Je vais maintenant en faire l'application à chaque sacrement.

II

Le concile [1] décrète que l'eau naturelle est la matière indispensable du baptême, et, comme vous me l'avez fort bien dit, que le passage de Jean [2] où il est question de la nouvelle naissance par l'eau et l'esprit doit être entendu au sens propre ; que le baptême est indispensable au salut, et qu'il oblige celui qui l'a reçu à observer tous les commandements de l'Église.

Ce n'est pas sans peine que les théologiens arrivent à fixer le moment où Jésus a institué le baptême, et l'historien, il faut l'avouer, n'est guère moins embarrassé pour déterminer l'origine de ce rite chrétien. Les paroles les plus explicites sont celles qui sont attribuées, dans la

1. *Sess.* VII, *de baptismo*, cn. 2, 5, 8.
2. *Supr. cit.* p. 221.

finale de Matthieu, au Christ ressuscité : « Allez, instruisez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » On y retrouve la matière et la forme du sacrement, c'est-à-dire l'ablution d'eau et les paroles qui manifestent l'objet de l'acte rituel. L'ordre de baptiser équivaut à une institution formelle du baptême. Ainsi le sacrement serait institué par le Christ glorieux, c'est-à-dire que l'Évangile même attesterait que le rite a pris naissance dans la communauté apostolique. L'apparition décrite par Matthieu étant comme un résumé synthétique des traditions relatives à la résurrection, les paroles du Christ expriment, pour l'historien, un sentiment vivant de la conscience chrétienne.

Mais cette donnée se trouve combattue par les assertions du quatrième Évangile, qui dit que Jésus, au cours de son ministère, conférait le baptême [1], tout comme Jean, son précurseur. Les commentateurs se demandent, avec une certaine anxiété, si c'était déjà le baptême chrétien, l'auteur ayant pris soin de dire, un peu plus

1. Jean, iii, 22.

loin, que l'Esprit-Saint n'était pas donné tant que Jésus n'était pas glorifié [1]. Le Sauveur, dans le discours à Nicodème, n'aurait-il formulé que la théorie du sacrement ? Que signifierait alors le baptême donné avant la résurrection ?

Il faut savoir entendre le témoignage johannique. Après avoir affirmé que Jésus baptisait, l'évangéliste se reprend, disant que ce n'était pas lui qui baptisait, mais ses disciples [2]. Y avait-il donc, dès ce temps-là, une communauté organisée ? Tout s'arrange, si l'on admet que le quatrième Évangile ne raconte pas un fait réel, et qu'il oppose, dans ce récit, le baptême chrétien au baptême de Jean, les deux ne coexistant que pour la perspective de la narration, et le droit de l'histoire étant sauvegardé par la double remarque sur l'Esprit qui n'a été donné qu'après la résurrection, et sur le baptême conféré seulement par les disciples. Jean sait fort bien que le baptême chrétien n'a pas été administré pendant la prédication de Jésus. Dans le discours à Nicodème, il a

1. Jean, vii, 39.
2. Jean, iv, 2.

formulé une théorie du sacrement ecclésiastique. Tous les discours du quatrième Évangile sont, au point de vue chrétien, comme des paroles du Christ glorieux, anticipées dans sa carrière terrestre ; elles sont donc aussi, pour l'historien, une expression du sentiment chrétien, un témoignage de la foi chrétienne.

L'état de la question ne serait pas changé, si le doute qui a été émis récemment à propos des paroles de Matthieu : « les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », se trouvait fondé. On a observé [1] que ce passage manquait dans toutes les citations d'Eusèbe de Césarée qui sont antérieures au concile de Nicée. Avant cette époque, Eusèbe aurait cité constamment le texte sous cette forme : « Allez, instruisez toutes les nations en mon nom, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé. »

Je n'ai pas besoin de vous dire, Monsieur le Supérieur, que le discours se présente ainsi dans un meilleur équilibre. La présence de la formule trinitaire étonnait les critiques, et beaucoup voyaient

1. Conybeare, *Zeitschrift für neut. Wissenschaft*, 1901, 275-288.

là un motif de placer la rédaction définitive de Matthieu plusieurs années après le commencement du second siècle, une telle énumération des trois personnes divines, qui serait à peine concevable dans le quatrième Évangile, ne pouvant se trouver dans le premier que par influence de l'usage chrétien. Si le passage est une glose, ce serait, en effet, la liturgie baptismale qui l'aurait suggérée. La formule d'Eusèbe s'accorderait avec les textes de Paul et des Actes qui montrent le baptême conféré au nom de Jésus-Christ.

Faut-il vous rappeler que certains théologiens, de leur point de vue spéculatif, se sont demandé si le baptême conféré au seul nom de Jésus ne serait pas valide? C'est bien ainsi, semble-t-il, que les apôtres l'ont donné d'abord. Mais nous n'avons pas à discuter maintenant cette question de formule. Il est aisé de comprendre comment l'on a pu agréger à la communauté les premiers convertis du judaïsme, en les baptisant « à Jésus-Christ », et comment on en vint bientôt à agréger les païens, qui avaient besoin d'adhérer au vrai Dieu, en les baptisant « au Père » Dieu, « au

Fils » Christ et Sauveur, « et à l'Esprit » sanctificateur de l'Église. Toujours est-il que le rite baptismal nous apparaît comme une coutume née dans la communauté apostolique, d'après certains antécédents, comme le baptême des prosélytes juifs et celui de Jean, que Jésus lui-même avait reçu. Ni Paul, ni l'auteur des Actes ne rattachent cette coutume à une volonté formelle du Christ ; mais ils ne la conçoivent pas autrement que voulue par l'Esprit qui gouverne l'Église, c'est-à-dire par le Christ qui donne l'Esprit.

D'ailleurs, quand le Christ ressuscité envoie, dans Luc, ses apôtres prêcher la pénitence pour la rémission des péchés, et quand, dans l'Évangile johannique, il leur communique avec l'Esprit le pouvoir de remettre les péchés et de les retenir, les deux évangélistes pensent au baptême, tout comme Matthieu y pensait, s'il a écrit seulement : « Instruisez les Gentils en mon nom. » Que l'adoption du rite ait été suggérée par l'Esprit aux apôtres, ou dans une vision du Christ ressuscité, l'institution se rattache au Christ de la foi, non au Christ de l'histoire ; et l'historien est autorisé à dire que le premier des sacrements

chrétiens est né seulement avec la communauté chrétienne. C'est donc la communauté qui a réglé les conditions dans lesquelles il devrait être administré, qui l'a rendu nécessaire en l'adoptant comme tel, et qui y a impliqué en même temps toutes les obligations de la profession chrétienne. Pour la foi, ce qu'a réglé la communauté, le Christ immortel et l'Esprit l'ont voulu. Dieu est, dans le Christ, l'auteur de la justification et du sacrement, comme dit le Catéchisme du concile de Trente.

Le concile [1] décrète que la confirmation est un vrai sacrement, dont le ministre ordinaire est l'évêque seul. Il faut que l'Église ait autorité pour régler ces choses. L'historien n'en peut rien savoir. Pendant longtemps, la chrismation a été un complément du baptême ; elle l'est encore dans l'Église grecque, où la bénédiction du chrême est réservée à l'évêque, mais non l'onction sacramentelle. Bien que le rite soit fort ancien, rien ne prouve qu'il ait été pratiqué par les apôtres. Il signifie l'onction de l'Esprit, qui est donné dans le baptême.

1. *Sess.* VII, *de confirmatione*, CH. 1, 3.

C'est évidemment l'Église qui a développé ainsi le rite baptismal, et la distinction formelle des deux sacrements n'appartient pas à l'histoire du christianisme primitif. Mais la théologie est libre d'admettre une distinction virtuelle, qui se réalise selon le besoin de la communauté, par l'autorité de l'Église en qui vit le Christ.

III

Le concile [1] décrète que le Christ est réellement et tout entier présent dans l'eucharistie ; que la substance du pain et du vin ne demeure pas sous les espèces après la consécration, mais qu'il y a transsubstantiation, c'est-à-dire changement, par substitution, de toute la substance du pain au corps, et de toute la substance du vin au sang du Christ ; que la messe est un véritable sacrifice, institué par le Sauveur ; que les apôtres ont été faits prêtres par les paroles :

1. *Sess.* XIII, *de eucharistia*, cn. 1-2; *Sess.* XXII, *de sacrificio missae*, cn. 1-2; *Sess.* XXIII, *de ordine*, cn. 1.

« Faites ceci en mémoire de moi », et que Jésus a institué ainsi un sacerdoce visible et perpétuel.

Ce sont là, Monsieur le Supérieur, des vues de foi, et d'une foi qui se définit selon les conceptions philosophiques du moyen âge. Pensez-vous que les apôtres, pendant la dernière cène, aient eu l'idée bien nette de la transsubstantiation, de la permanence du Christ tout entier sous les espèces du pain et du vin, qu'ils aient eu conscience d'être désormais des prêtres, qui remplaçaient, dans la nouvelle alliance, le sacerdoce d'Aaron et le ministère des lévites ? Et nous-mêmes, savons-nous maintenant aussi bien que les Pères de Trente ce que c'est que substance et ce que c'est qu'accident, pour concevoir aussi facilement qu'eux une substance corporelle sans apparence, et une apparence sans substance ? N'est-il pas évident que la définition philosophique de la présence réelle s'est lentement élaborée et finalement définie en vue des hérésies qui tendaient plus ou moins à faire du sacrement un pur symbole, et que la vérité du sacrifice de la messe doit s'entendre par rapport à une notion particulière du sacri-

fice, que les théologiens eux-mêmes ont quelque peine à interpréter ? Toute l'histoire de l'eucharistie est un témoignage de la foi grandissante. Pour la foi, c'est le témoignage que le Christ vivant se rend à lui-même dans l'Église, qui vit par lui. Et il en fut ainsi dès le commencement.

Je ne puis faire ici la critique des récits de la dernière cène. Le plus complet est celui de saint Paul [1]; mais quand on l'examine de près, il est assez malaisé de distinguer rigoureusement ce qui peut venir de la tradition primitive, ce qui peut être la relation du dernier repas, d'après ceux qui y avaient assisté, du commentaire théologique et moral que l'apôtre en a fait. Saint Paul est le théologien de la croix, de la mort rédemptrice, et il interprète visiblement, d'après sa théorie de l'expiation universelle, la cène commémorative de la mort.

Je crois et j'ai dit que la rédaction de Paul avait influencé celle du second Évangile et, par l'intermédiaire de Marc, celle du premier. Il me paraît assez clair, en effet, que

1. I Cor. xi, 23-25.

les paroles : « Ceci est mon sang de l'alliance, qui est répandu pour plusieurs », ont été ajoutées, par le rédacteur du second Évangile (car je n'ai point prétendu que ce fût une interpolation, et Marc tout entier contient des retouches et des additions de ce genre), dans un récit plus simple qui était ainsi conçu [1] : « Et pendant qu'ils mangeaient, prenant du pain, il le bénit, le rompit, le leur donna et dit : « Ceci est mon corps. » Et prenant la coupe, il rendit grâces, et la leur donna ; et ils en burent tous. Et il leur dit : « En vérité je vous dis que je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai nouveau dans le royaume de Dieu. » J'ai fait observer que ce récit concordait avec celui de Luc [2], sans les additions qui y ont été importées de la première Épître aux Corinthiens. Dans ce récit plus court, il y a bien l'idée de la mort prochaine, mais non celle de l'expiation, et rien ne fait prévoir le renouvellement de la cène en dehors du festin messianique, dans l'avènement du royaume céleste. L'origine de la cène

1. Marc, xiv, 22-23, 25.
2. Luc, xxii, 15-19, jusqu'à : « Ceci est mon corps. »

eucharistique se présente ainsi à l'historien dans des conditions analogues à celle du baptême, mais avec cette double différence qu'elle se rattache à un souvenir précis de la vie de Jésus, à un incident significatif et très déterminé du dernier repas, et que l'on saisit mieux aussi les circonstances dans lesquelles le souvenir de la dernière cène s'incarna, en quelque façon, dans la cène de la communauté apostolique, dans le sacrement de l'eucharistie.

Les critiques ont imaginé toutes sortes d'hypothèses pour expliquer l'origine de la cène ecclésiastique. Il ne faut pas les blâmer d'avoir cherché. C'est chose certaine que l'idée du sacrement perpétuel n'était pas dans l'esprit des apôtres la veille de la passion, et l'historien a le devoir d'expliquer comment elle y est entrée. Une foi naïve peut se représenter saint Pierre disant pontificalement la messe le lendemain de la résurrection, devant les dix apôtres et les saintes femmes. Un théologien aussi traditionnel et circonspect que vous, Monsieur le Supérieur, ne verrait là qu'une pieuse imagination. Des auteurs très graves reconnaissent que les apôtres, le soir du jeudi saint, n'avaient pas dû très bien

comprendre ce que voulait Jésus. Comment donc et quand ont-ils compris? Vous me direz que Jésus ressuscité a pu, par l'Esprit, leur suggérer l'instruction dont ils avaient besoin. Mais ceci est une explication théologique, une explication de foi, qui ne représente pas tout à fait la forme historique du fait dont il s'agit. Peu s'en faut cependant ; car les récits de la résurrection me semblent témoigner assez clairement que la foi au Christ ressuscité, au Christ immortel, au Christ-Esprit, et la foi au Christ présent pour les siens dans le repas de communauté, dans la cène eucharistique, ont grandi en même temps et sont inséparables l'une de l'autre.

Prenons, dans saint Jean, les récits du dernier chapitre, la pêche merveilleuse et le repas qui la suit, échos de la tradition galiléenne, c'est-à-dire de la tradition, probablement primitive, qui plaçait en Galilée au moins les premières apparitions du Christ ressuscité : qu'y trouvons-nous ? Le pain et le poisson, les éléments du repas miraculeux que Jésus avait donné à la foule, et qui sont restés dans la tradition chrétienne le symbole de l'eucharistie. N'en doutez

pas, Monsieur le Supérieur, ils le sont déjà dans l'Évangile, ici et dans les récits de la multiplication des pains. Les évangélistes pensent à l'eucharistie en racontant les miracles et l'apparition du Sauveur. L'historien doit admettre, au fond du récit de Jean, une vision qui se produisit dans un repas des disciples, et où Jésus parut bénissant et distribuant le pain, comme la veille de la passion.

Passons maintenant au troisième Évangile : que voyons-nous dans l'histoire des disciples d'Emmaüs ? Jésus bénissant le pain, le rompant pour le présenter aux deux disciples, et disparaissant au moment où « la fraction du pain » le leur fait reconnaître. Que pourrait-on imaginer de plus significatif? Les critiques qui ne prennent pas ce récit comme témoignage d'histoire devraient bien lire au moins ce que la conscience chrétienne a écrit en toutes lettres dans cette page, à savoir que la foi au Christ toujours vivant et la foi au Christ présent aux siens dans la fraction du pain, sont une seule et même foi, qui a sa racine, pour une bonne part, dans les visions où Jésus paraissait rompant et donnant le pain à ses amis.

Poursuivons la lecture de Luc, et nous constaterons que les onze disciples sont supposés à table quand Jésus leur apparaît. La finale deutérocanonique de Marc le dit en termes exprès et doit interpréter exactement le troisième Évangile, à moins qu'elle ne représente en ce point la tradition que Luc lui-même reflète avec moins de netteté. Vous remarquerez que le troisième Évangile parle aussi de poisson, et que les deux éléments qu'on trouvait associés dans le dernier chapitre de Jean sont comme répartis par Luc entre l'histoire d'Emmaüs et l'apparition aux onze apôtres.

Revenons enfin au quatrième Évangile, dans le récit proprement johannique des apparitions. Le chapitre xxi, que j'ai cité plus haut, est, comme vous savez, un appendice rédactionnel. Les deux grandes apparitions du chapitre xx sont pour les apôtres assemblés. Il n'est pas dit qu'ils fussent à table, mais il n'y a pas d'anachronisme à soutenir que l'évangéliste veut les montrer réunis en assemblée chrétienne; les deux apparitions ont lieu le premier jour de la semaine, et ce sont, n'en doutez pas, dans l'esprit du narrateur, les deux premiers dimanches

de l'Église. La seule différence entre ceux-ci et les suivants, c'est qu'on y a vu Jésus, tandis que, pour les autres, il y est sans qu'on le voie. « Bienheureux ceux qui croient sans avoir vu [1]. » Le souvenir de l'eucharistie est implicite, et si Jean ne lui donne pas plus de relief, c'est qu'il a traité spécialement ce sujet dans le grand discours du chapitre VI, sur le pain de vie, et, sous une autre forme, dans le discours après la cène. Si le discours sur le pain de vie était une instruction du Christ historique, non seulement le sacrement, mais la théologie et l'interprétation mystique du sacrement auraient été donnés par Jésus lui-même, une année avant la passion. Mais ce discours remplace, dans le quatrième Évangile, le simple récit de la cène que Jean n'a pas voulu reproduire. Nous y entendons la voix du Christ glorifié, la voix de l'Église et de la foi chrétienne. Il complète les récits de la résurrection, parce qu'il fait voir dans le Christ immortel le Christ eucharistique, le pain de vie.

Ainsi donc, au point de vue de l'histoire, la foi à l'eucharistie est attestée à peu près par les

1. JEAN, XX, 29.

mêmes témoignages et de la même façon que la foi à la résurrection; les deux sont nées ensemble et se sont affermies ensemble par les mêmes causes, la foi antécédente à Jésus Messie et les apparitions qui ont suivi la passion ; les fidèles de Jésus ont acquis en même temps la persuasion que leur Maître était toujours vivant, et qu'il était avec eux, à eux, dans la fraction du pain; et de même que la foi à Jésus Messie supportait la foi à Jésus immortel, le souvenir du dernier repas supportait et déterminait la foi à Jésus présent dans la fraction du pain. Jésus ressuscité était entré dans la gloire de son règne, et la cène eucharistique était l'accomplissement mystérieux, anticipé, du festin messianique où il avait convié ses disciples.

De bonne foi, Monsieur le Supérieur, ne trouvez-vous pas que, si la critique est inquiétante, l'*hypercritique* a du bon et qu'elle peut même être rassurante? Que vous faut-il maintenant pour satisfaire aux exigences de la plus rigoureuse théologie? Admettre ce que vous admettez et ce que nous croyons, à savoir, que, sous ce mouvement dont l'historien ne voit que l'extérieur, derrière ce travail de la conscience chré-

tienne dont l'analyse des textes finit bien par trahir les secrets, dans ces apparitions du Christ et cette foi des apôtres, il y avait réellement le Christ immortel et l'action de l'Esprit. Après cela, vous me permettrez bien de ne pas insister sur l'idée de sacrifice, qui s'est développée naturellement, en partant de l'oblation du pain et du vin qui se faisait dans la cène, et de la mort du Sauveur qui y était figurée et rappelée. J'aurai à revenir plus loin sur le sacerdoce.

IV

Le concile [1] décrète que la pénitence est un vrai sacrement, institué par le Christ pour la réconciliation des fidèles qui ont péché après le baptême; que les paroles : « les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et retenus à ceux à qui vous les retiendrez [2] », doivent s'entendre du sacrement de pénitence; que la matière du sacrement consiste dans les trois actes du pénitent, la contrition, la confession et

1. *Sess.* XIV, *de poenitentia*, cn. 1, 3-4, 6-9.
2. JEAN, XX, 23.

la satisfaction ; que la confession sacramentelle est nécessaire et d'institution divine, et que la confession secrète, au prêtre seul, n'est pas étrangère à l'institution du Christ ; que l'absolution est un acte judiciaire, une sentence qui opère la rémission des péchés, et que le pouvoir d'absoudre n'appartient qu'aux prêtres.

Ce sujet de la pénitence a été traité dernièrement par des savants autorisés, qui sont en même temps des personnes fort orthodoxes. On a démontré, par exemple, que la question se posait, vers le milieu du second siècle, dans la communauté romaine, dans l'Église mère et maîtresse, de savoir si un fidèle qui était tombé en un péché grave, pouvait être admis à la pénitence ; et l'on a loué chaudement la sagesse du bon Hermas, qui concluait à ce que la pénitence fût accordée une fois, une seule, à de tels pécheurs. Si donc vous ne vous fiez pas à mes renseignements, Monsieur le Supérieur, et je vous engage moi-même à les contrôler sévèrement, vous pouvez demander à quelque docteur, bien sûr et immaculé, si l'idée du chrétien pécheur et absous par jugement ecclésiastique remonte à la prédication du Sauveur ; si la pa-

role du Christ johannique sur la rémission des péchés vise directement le sacrement de pénitence; si la théorie qui voit dans les trois actes du pénitent la matière, et dans l'absolution la forme du sacrement, peut se prévaloir d'une origine apostolique; si la confession des péchés commis après le baptême a été formellement prescrite par le Christ; si le premier âge chrétien a connu la confession privée, au prêtre seul, et comme un sacrement; si l'absolution ecclésiastique a été regardée d'abord comme une sentence judiciaire.

J'ai exposé, dans le dangereux petit livre, les traits généraux du développement de la discipline pénitentielle. Après ce que j'ai dit du baptême, il ne me paraît pas nécessaire de prouver longuement que Jésus n'avait pas réglé, pendant sa vie mortelle, les conditions de la rémission des péchés commis par les croyants baptisés. Les textes qui concernent la rémission des péchés sont ce que j'ai appelé déjà des paroles du Christ glorifié, soit qu'elles se trouvent dans des discours attribués à Jésus ressuscité, comme c'est le cas pour la parole de Jean que le concile a citée, soit qu'elles affectent le caractère d'addi-

tions rédactionnelles, comme c'est le cas pour celles qui concernent, dans Matthieu, la correction fraternelle et le pouvoir de lier et de délier [1]. Plusieurs de ces textes ne se rapportent pas à la pénitence ecclésiastique indépendamment du baptême. On peut admettre et il est vrai qu'ils supposent dans l'Église la conscience d'un pouvoir de rémission illimité en principe, et dont il appartient à l'Église de déterminer l'application. Mais, dans les documents évangéliques, c'est le baptême qui est visé principalement.

Comparez avec les tableaux parallèles de Matthieu et de Luc la scène du quatrième Évangile où Jésus donne aux apôtres l'Esprit-Saint et le pouvoir de remettre les péchés : vous verrez que « remettre les péchés », dans la perspective johannique, équivaut à « instruire les Gentils en les baptisant », dans la perspective du premier Évangile, et à « prêcher le repentir aux nations pour la rémission des péchés », dans celle du troisième. Il ne peut être question, dans Luc, de confesser les Gentils, ni

1. Matth. xviii, 15-18 (xvi, 19).

même de les admettre à la pénitence ecclésiastique ; il n'en est pas question davantage dans le quatrième Évangile. Il s'agit de l'admission des convertis dans l'Église, et conséquemment du baptême.

Mais on doit dire que l'autorité apostolique n'est point épuisée par là ; et que si l'Église peut refuser le baptême aux indignes, comme elle l'accorde à ceux qui sont bien disposés, elle garde sur les baptisés, relativement au péché, un pouvoir qui se manifeste aussi sous une double forme, positive et négative, par la concession ou le refus d'absolution, selon le besoin et l'opportunité. Ces textes montrent que la communauté chrétienne s'est, dès l'origine, attribué un tel pouvoir, et qu'elle croyait le tenir du Sauveur ressuscité, comme la mission de prêcher l'Évangile.

Le pouvoir tendait tout naturellement à se concentrer dans les chefs de l'évangélisation et dans les directeurs des communautés. Son origine et son évolution dans l'histoire de l'Église se dessinent avec assez de netteté devant le critique ; pour la foi, elles sont légitimes, puisqu'elles représentent un aspect du Christ qui vit et de l'Esprit

qui agit dans l'Église depuis le commencement. Vous voyez, Monsieur le Supérieur, en quel sens l'historien peut admettre que rien, dans le régime actuel de la pénitence ecclésiastique, n'est étranger à l'institution du Christ.

V

Le concile [1] décrète que l'extrême-onction est un vrai sacrement, institué par Notre-Seigneur, insinué dans Marc [2], promulgué par l'apôtre Jacques [3], « frère du Seigneur », et que les anciens qui, d'après Jacques, doivent faire cette onction, ne sont pas les plus âgés des fidèles, mais les prêtres ordonnés par l'évêque.

Je n'ai pas besoin de vous dire, Monsieur le Supérieur, que l'état historique de la question est beaucoup moins simple et moins clair. Les Pères de Trente eux-mêmes ont hésité à dire que les onctions pratiquées par les apôtres, durant la mission que Jésus leur avait confiée pendant qu'il prêchait encore lui-même

1. *Sess.* XIV, *de extrema unctione*, cn. 1-4.
2. MARC, VI, 13.
3. JAC. V, 14-15.

en Galilée, fussent déjà le sacrement de l'extrême-onction : c'était quelque chose d'analogue et qui le faisait pressentir. Que Jacques, « frère du Seigneur », ait été apôtre et qu'il soit l'auteur de l'Épître qu'on lui attribue, ce sont des points dont on est moins assuré aujourd'hui qu'au XVIe siècle. En tout cas, l'auteur ne manifeste pas l'intention de promulguer un sacrement du Christ, mais de recommander une pieuse coutume; s'il voit dans cet usage un moyen de grâce, il ne l'entend pas avec la même rigueur que les théologiens qui ont fixé la notion et le catalogue des sacrements. Le rite appartient à la tradition chrétienne et peut s'autoriser même de l'Évangile. Son application sacramentelle peut être considérée comme une détermination particulière du pouvoir de remettre les péchés.

Le concile [1] décrète qu'il y a dans l'Église un sacerdoce institué comme sacrement par le Christ; que l'onction est requise dans le sacrement de l'ordination; que la hiérarchie à trois degrés, évêques, prêtres et ministres inférieurs, est d'institution divine.

1. *Sess.* XXIII, *de ordine*, cn. 1, 3, 5-6.

Ne vous lassez pas, Monsieur le Supérieur, de m'entendre répéter que l'Église et le culte catholiques ont été fondés par le Christ ressuscité. C'est la foi à la résurrection qui a été le véritable commencement de la propagande chrétienne. Donc, au point de vue de l'histoire, la prédication apostolique se rattache à la prédication évangélique, comme la foi au Christ glorieux continue la foi à Jésus Messie. Mais au point de vue de la foi, j'entends de la foi qui se rend compte de l'histoire et du sens historique des textes, c'est du Christ ressuscité, c'est de l'Esprit que les apôtres tiennent, sinon leur vocation et leur élection, du moins leur mission définitive et leurs pouvoirs, les pouvoirs étant d'abord acquis implicitement dans la mission, plutôt que nettement perçus et déclarés.

A mesure que la cène prit le caractère d'un acte liturgique, ceux qui y présidaient d'ordinaire acquirent le caractère de prêtres. L'institution des diacres, comme elle est racontée dans les Actes, peut bien être rapportée à une suggestion de l'Esprit, mais il est visible qu'on ne lui attribue pas encore le caractère d'une fonction sacrée, et qu'on ne croit pas remplir,

en l'établissant, un article du programme constitutionnel que Jésus aurait prescrit à ses apôtres et qui paraît être dans la pensée des Pères de Trente. Les anciens (*presbytres*, d'où le nom de prêtre), qui exerçaient dans les assemblées chrétiennes les fonctions de surveillants (*épiscopes*, d'où le nom d'évêque), ont été institués de même par les apôtres, pour satisfaire à la nécessité d'une organisation dans les communautés, non précisément pour perpétuer la mission et les pouvoirs apostoliques. Leur ministère coexistait à celui de l'apostolat et le remplaça en fait, autant que besoin était. La distinction entre l'évêque et le prêtre s'accentua plus tard.

Tout cela est œuvre de l'Esprit dans l'Église, institution du Christ, pour celui qui croit au Christ. Vu du dehors, c'est une institution, qui, comme le culte chrétien et l'Église elle-même, n'existe encore qu'à l'état rudimentaire et confus dans les temps apostoliques, et qui a grandi en même temps que se développaient l'Église et le culte. L'onction, que le concile de Trente, après Eugène IV et le concile de Florence, paraît bien considérer comme la matière du

sacrement de l'ordre, a été inconnue pendant les premiers siècles de l'Église. Mais pourquoi celle-ci n'aurait-elle pas eu le droit de joindre l'onction à l'imposition des mains, pour signifier plus expressément l'idée grandissante qu'elle-même se faisait du sacerdoce, et pourquoi l'Esprit refuserait-il de suivre l'Église et s'attacherait-il à la seule imposition des mains, quand l'Église le figure en même temps par l'onction?

La conception systématique d'un programme cultuel dressé par Jésus lui-même avant sa passion, et où les sept sacrements auraient eu leur place déterminée, avec indication de ce que la théologie scolastique a voulu appeler leur matière et leur forme, ne résiste pas à la critique. Les définitions de Trente, dans la mesure où elles sont influencées par cette conception, ne la présentent pas comme historique. Il est trop aisé de voir que le point de vue de l'histoire, celui de la foi et celui de la spéculation théologique y sont confondus. Pourquoi voudrait-on perpétuer cette confusion, et l'imposer à l'historien qui, l'ayant perçue, ne peut plus la maintenir?

Le concile [1] décrète que le mariage est un des sept sacrements institués par Jésus-Christ.

Le mariage n'a pu devenir un sacrement que dans l'Église, après la résurrection du Sauveur. C'est ce que le concile donne à entendre en disant que le Christ a mérité par sa passion la grâce qui fait du mariage un sacrement, et que l'Église a raison de le considérer comme tel, parce que le mariage chrétien l'emporte sur les « anciens mariages ». Ici le point d'attache avec la vie de Jésus est très réel et direct : Jésus a déclaré le mariage indissoluble. Mais faut-il répéter encore que la considération du mariage comme sacrement suppose tout le développement de la doctrine de la grâce et de la théologie sacramentelle ?

VI

Si donc il est une chose évidente, Monsieur le Supérieur, c'est que l'idée générale de l'institution sacramentelle, comme elle est énoncée

1. *Sess.* XXIV, *de sacr. matrimonii doctr.*

dans les décrets du concile de Trente, n'est pas une représentation historique de ce qu'a fait Jésus ni de ce qu'a pensé l'Église apostolique, mais une interprétation authentique, je veux dire autorisée pour la foi, du fait traditionnel. Je n'avais pas à défendre cette interprétation sur le terrain de l'histoire primitive, puisqu'elle ne concerne pas, qu'elle ne pouvait concerner directement l'histoire. Je ne me reconnais pas le droit d'altérer le sens des textes à seule fin de présenter comme historique une conception qui ne l'est pas.

M. Harnack et tous les protestants s'appuient sur le caractère non historique de cette conception pour battre en brèche la légitimité des sacrements. Avais-je un autre parti à prendre que de me reporter au fait évangélique? J'ai voulu montrer comment le principe sacramentel avait été admis et posé par le Christ lui-même, qui, à aucun moment de son existence terrestre, n'a manifesté l'intention de fonder une religion sans culte, et n'en a même pas énoncé l'idée. Jésus a conçu le royaume des cieux comme une société réelle, extérieure, visible, où l'individu n'était pas seul avec Dieu, mais

allait à Dieu dans la communion de ses frères ; où la justice intérieure se traduisait en œuvres, et où la piété du cœur n'excluait pas les actes communs et publics de la religion. Je pense avoir prouvé que l'Église apostolique et saint Paul, même l'auteur du quatrième Évangile, où se trouve la formule du culte en esprit, n'entendaient nullement ce culte au sens que voudraient faire prévaloir certains critiques protestants de nos jours. J'ai dit comment le culte chrétien s'était développé en partant de l'Évangile et de la tradition apostolique, et comment la détermination théologique de la doctrine avait été subordonnée à ce développement ; comment enfin les intentions spéciales, invérifiables et invraisemblables pour la plupart, que l'on voudrait prêter au Christ de l'Évangile, sont avantageusement suppléées par la volonté indéfectible du Christ vivant dans l'Église, par l'action permanente de l'Esprit qui anime la foi et qui réalise pour elle tout ce qu'elle croit. Le point de départ du culte chrétien est bien réellement dans l'Évangile, mais c'est l'Esprit du Christ ressuscité qui a donné sens et vie aux rites ; c'est l'Esprit qui « a enseigné toute vérité » à

l'Église, comme l'a fort bien vu et fort bien dit l'auteur du quatrième Évangile [1].

Je n'ignorais pas l'abîme qui se creuse entre la vérité de l'histoire, chaque jour mieux connue, et la donnée théologique matériellement comprise, c'est-à-dire entendue à la fois comme une expression directe et fidèle de la réalité primitive, et comme une expression adéquate de l'action divine dans l'Église par le moyen des symboles sacramentels. Je n'ai point insisté sur cet écart, parce que je n'écrivais pas, quoi qu'on ait dit, pour inquiéter les croyants qui ne savent pas, mais pour rassurer les croyants qui savent, et que je pensais atteindre ce but en ruinant, par un exposé véritable du développement chrétien, l'objection des savants qui ne croient pas. Si cet exposé a des lacunes, tout le monde peut le compléter; s'il contient des inexactitudes, tout le monde peut le corriger. Ce qui importe est la vérité générale de l'aperçu historique, la valeur de l'effort tenté pour donner au culte catholique, non seulement une explication, mais un fondement dans la plus

1. Jean, xiv, 26; xvi, 13.

indiscutable réalité de l'Évangile et dans la plus intime nécessité de la religion. Si le résultat de cette tentative est par trop insuffisant, que de plus vigoureux esprits le renouvellent : pour être ardue, la tâche n'en est que plus digne de leur courage, de leur science et de leur foi.

Sur ce vœu très sincère et auquel je ne doute pas, Monsieur le Supérieur, que vous ne soyez prêt à souscrire, je puis clore cette épître déjà longue, en vous priant d'agréer l'expression de mon affectueux respect.

DOCUMENTS

I

Ordonnance de S. É. le Cardinal Richard, Archevêque de Paris, portant condamnation de *L'Évangile et l'Église*[1].

FRANÇOIS-MARIE-BENJAMIN RICHARD,

Par la grâce de Dieu et du Saint-Siège apostolique Cardinal Prêtre de la sainte Église romaine, du titre de Sainte-Marie « in viâ », Archevêque de Paris,

Après avoir pris connaissance des conclusions du rapport qui nous a été soumis par la commission[2] que

1. *L'Univers*, 21 janvier 1903.

2. Les membres de cette commission étaient : Mgr Péchenard, recteur de l'Institut catholique de Paris, président; le R. P. Bainvel, M. Many, M. Fillion, professeurs au même Institut; M. Létourneau, curé de Saint-Sulpice, et M. Lesêtre, curé de Saint-Étienne-du-Mont. *La Vérité française*, 4 mars 1903.

nous avions instituée pour examiner le livre de M. l'abbé Loisy, intitulé *L'Évangile et l'Église* ;

Considérant :

1° Qu'il a été publié sans l'*imprimatur* exigé par les lois de l'Église ;

2° Qu'il est de nature à troubler gravement la foi des fidèles sur les dogmes fondamentaux de l'enseignement catholique, notamment sur l'autorité des Écritures et de la tradition, sur la divinité de Jésus-Christ, sur sa science infaillible, sur la rédemption opérée par sa mort, sur sa résurrection, sur l'Eucharistie, sur l'institution divine du souverain pontificat et de l'épiscopat ;

Nous réprouvons ce livre et nous en interdisons la lecture au clergé et aux fidèles de notre diocèse.

Paris, 17 janvier 1903.

† François, Cardinal RICHARD,
Archevêque de Paris.

Par mandement de Son Éminence :
Maurice CLÉMENT, ch. hon., *secrétaire.*

Note officielle, publiée dans la *Semaine religieuse* du diocèse de Paris[1].

Le livre de M. l'abbé Loisy. — A la suite de l'ordonnance du Cardinal Archevêque de Paris défendant

1. 7 février 1903.

aux fidèles et au clergé du diocèse la lecture du livre de M. l'abbé Loisy, intitulé *L'Évangile et l'Église*, l'auteur a écrit à Son Éminence une lettre dans laquelle il déclare avoir arrêté la deuxième édition de cet ouvrage qui était sur le point de paraître, s'inclinant devant le jugement rendu, et réprouvant les erreurs qn'on a pu déduire de son livre [1].

Son Éminence, heureuse de cette démarche de M. l'abbé Loisy, lui en a témoigné toute sa satisfaction.

1. Cette formule prête à équivoque et altère assez gravement le sens de la déclaration dont on a pu voir plus haut le texte (*Avant-propos* du présent livre, p. VII).

II

Ordonnance de Mgr Étienne-Marie-Alphonse Sonnois, Archevêque de Cambrai, sur le même sujet [1].

ARCHEVÊCHÉ DE CAMBRAI.

Cambrai, le 29 janvier 1903.

En la fête de saint François de Sales.

S. É. le Cardinal Archevêque de Paris vient de prononcer la condamnation du livre de M. l'abbé Loisy, *L'Évangile et l'Église*. S. É. le Cardinal Évêque d'Autun a condamné récemment un ouvrage à tendances similaires [2].

En vertu de notre charge pastorale, nous condamnons et réprouvons les doctrines exposées dans ces œuvres, et nous prémunissons d'office nos prêtres et nos diocésains contre ces audaces d'exégèse et ces innovations malsaines. Voici un critérium qui ne trompe pas et qui devrait suffire à tout catholique sincère : par là même qu'elle est opposée à l'esprit

1. *Études* des Pères jésuites, 20 février 1903, p. 496.
2. Il s'agit probablement de l'article écrit par M. Grosjean, dans *L'Observateur français*, sur *La Question biblique*, de M. Houtin, et qui a été censuré par le Cardinal Perraud.

et aux règles de l'Eglise, toute tendance est funeste et condamnable.

Au lieu d'élever l'homme à la hauteur mystérieuse des Livres saints, certains auteurs font descendre ces livres au niveau de la raison et de la nature humaine. De quel droit ? Et par quelle délégation ?

Diminution progressive des vérités, affaiblissement du sens catholique, suprématie du sens privé, déviation de la vraie piété, infiltrations quotidiennes d'idées presque subversives de l'ordre surnaturel, essais de conciliation outrée, abaissement graduel des vues de foi, interprétations fantaisistes des saintes Écritures, déférence trop indulgente pour des livres écrits par des adversaires notoires, ignorance ou mépris du magistère infaillible de l'Église et de son Chef suprême, tels sont les résultats déplorables de certaines méthodes nouvelles et antitraditionnelles ; voilà l'air ambiant devenu très mauvais pour beaucoup de chrétiens de notre temps.

La foi est un bien qu'il faut à tout prix et toujours mettre à couvert. Dès qu'il s'agit d'elle, directement ou indirectement, nul égard, nulle considération personnelle, n'ont le droit d'arrêter : *non possumus non loqui*, nous ne pouvons pas ne pas parler.

Nous renouvelons ici les enseignements donnés dans notre lettre pastorale datée du 11 janvier dernier, et si MM. les curés le jugent utile, ils pourront la communiquer à leurs fidèles avec les présentes observations et remontrances.

† Marie-Alphonse,
Archevêque de Cambrai.

III

Ordonnance de S. É. le Cardinal Perraud, Évêque d'Autun[1].

ADOLPHE-LOUIS-ALBERT PERRAUD,

Cardinal Prêtre de la sainte Église romaine, du titre de Saint-Pierre-ès-Liens, par la grâce de Dieu et du Siège apostolique, Évêque d'Autun, Chalon et Mâcon,

Après avoir pris nous-même connaissance du livre de M. l'abbé Alfred Loisy, intitulé *L'Évangile et l'Église* ;

Le saint nom de Dieu invoqué et notre conseil épiscopal entendu ;

Adhérons à la censure portée par S. Ém. le Cardinal Richard, Archevêque de Paris, le 17 janvier, contre cet ouvrage ;

Nous déclarons qu'il est « de nature à troubler gravement la foi des fidèles sur les dogmes fondamentaux de l'enseignement catholique » et nous en interdisons la lecture au clergé et aux fidèles de notre diocèse.

Autun, le 28 janvier 1903.

1. *L'Univers*, 1er février 1903.

IV

Ordonnance de Mgr Léon-Adolphe Amette, Évêque de Bayeux [1].

Son Éminence le Cardinal Archevêque de Paris a porté l'ordonnance suivante [2] :

. . . .

En conséquence,

Nous, Évêque de Bayeux et Lisieux, interdisons dans notre diocèse la lecture du livre intitulé : *L'Évangile et l'Église*, condamné et prohibé par Son Éminence le Cardinal Archevêque de Paris.

Bayeux, le 22 janvier 1903.

† LÉON-ADOLPHE,
Évêque de Bayeux et Lisieux.

Consultation donnée dans la *Semaine religieuse* du diocèse de Bayeux [3].

Le livre de M. l'abbé Loisy. — La lettre de sou-

1. *Semaine religieuse* du diocèse de Bayeux, 25 janvier 1903.
2. Texte donné plus haut, p. 261.
3. 22 février 1903.

mission écrite par M. l'abbé Loisy au Cardinal de Paris a comblé de joie les cœurs catholiques, donné un bon exemple, et réparé une partie du mal produit.

Mais la condamnation qui frappe le livre de M. l'abbé Loisy n'en garde pas moins toute sa force. On ne peut pas, plus que par le passé, lire, garder, prêter cet ouvrage. Malgré la rétractation de son auteur, il garde toujours le venin de doctrines jugées dangereuses et nuisibles à la foi. On doit par conséquent s'en interdire la lecture.

V

Note publiée par Mgr Jules-Marie-Louis de Carsalade du Pont, Évêque de Perpignan, dans la *Semaine religieuse* de son diocèse [1].

Nous portons à la connaissance des prêtres et laïques de notre diocèse, qui ont été si émus, et certains si troublés par les doctrines de M. l'abbé Loisy, sur les questions bibliques, la condamnation que Son Éminence le Cardinal Archevêque de Paris vient de prononcer contre le livre où sont exposées ces doctrines [2], nous nous associons à cette condamnation, Nous réprouvons énergiquement ce livre et les doctrines qu'il renferme, et nous en interdisons la lecture aux prêtres et aux fidèles de notre diocèse.

Nous saisissons cette occasion pour recommander de nouveau à nos prêtres, particulièrement à ceux qui ont charge de la formation des clercs, à quelque

1. *La Vérité française*, 27 janvier 1903.

2. Il s'agit de *L'Évangile et l'Église*, bien que la désignation générale convienne mieux à mon petit volume d'*Études bibliques*. Mais il paraît évident que Mgr l'Évêque de Perpignan ne pouvait pas confondre l'un avec l'autre.

degré que ce soit, de se tenir en garde contre les audaces de certaines écoles d'exégèse et de critique qui ne vont à rien moins qu'à ébranler les bases mêmes de la foi. Qu'ils ferment l'oreille à tous ces prêcheurs de nouveautés, et qu'ils prennent garde, selon la recommandation de saint Paul, de ne point s'écarter de la vérité pour ne point devenir la proie de l'erreur.

Le Souverain Pontife, qui est l'oracle infaillible de la vérité révélée, est le seul maître que nous devions écouter. Il vient d'instituer à Rome une commission biblique chargée d'étudier les questions d'exégèse soulevées dans ces derniers temps.

Attendons que le Pape ait parlé ; sa parole ne sera que l'écho de celle de Dieu ; la vérité nous viendra par elle.

† Jules,
Évêque de Perpignan.

VI

Ordonnance de Mgr Charles-François Turinaz, Évêque de Nancy [1].

Après avoir pris nous-même connaissance du livre de M. l'abbé Loisy, intitulé *L'Évangile et l'Église*, nous adhérons aux condamnations portées contre ce livre par S. É. le Cardinal Archevêque de Paris, par S. É. le Cardinal Évêque d'Autun, et par Mgr l'Archevêque de Cambrai.

Dans notre lettre pastorale du prochain Carême, qui sera publiée la semaine prochaine, en traitant de l'immutabilité et du progrès de la foi, nous réfutons sur ces points de doctrine une erreur fondamentale de M. l'abbé Loisy et du groupe dont il est un des chefs. Nous démontrons que le progrès de la foi admis par lui est la transformation absolue et la destruction de la foi. Nous signalons quelques-unes des vérités essentielles du christianisme combattues par M. l'abbé Loisy. Nous démontrons que cet ouvrage d'un des chefs si vantés des novateurs de la

1. *Semaine religieuse* du diocèse de Nancy, 7 février 1903.

Critique contemporaine manque de méthode et de valeur scientifiques, que ses prétendues démonstrations reposent non pas sur des preuves, mais sur des conjectures, des doutes, des hypothèses et des contradictions.

Nancy, le 2 février 1903.

† Charles-François,
Évêque de Nancy.

VII

Ordonnance de Mgr Joseph Rameau, Évêque d'Angers, portant condamnation du livre de M. Houtin sur *La question biblique*, et de *L'Évangile et l'Église* [1].

Nous, JOSEPH RAMEAU, *par la miséricorde divine et l'autorité du Saint-Siège apostolique, Évêque d'Angers*,

I. — Ayant confié à une commission compétente l'examen d'un ouvrage publié à Paris par M. l'abbé Houtin, prêtre de notre diocèse, sous ce titre : *La question biblique chez les catholiques de France au XIX[e] siècle* ;

Vu les conclusions du rapport de la commission,

Considérant que ce livre a été imprimé une première fois et vient d'être réédité sans l'autorisation de l'Ordinaire, ce qui constitue une désobéissance grave aux prescriptions du Saint-Siège ;

Qu'il renferme sur les études des catholiques, et même sur les décisions des conciles, des papes, des

1. *La Vérité française*, 7 février 1903.

évêques, au sujet de l'Ancien et du Nouveau Testament, des critiques offensantes et des appréciations téméraires ;

Qu'il est de nature à scandaliser les âmes et à fausser leur jugement en matière de foi ;

Avons déclaré et déclarons par les présentes :

Que ce livre est dangereux et nuisible ;

En interdisons la lecture aux prêtres et aux fidèles de notre diocèse.

II. — Ayant pris connaissance de l'ordonnance de S. É. le Cardinal Archevêque de Paris, qui condamne l'ouvrage de M. l'abbé Loisy intitulé : *L'Évangile et l'Église*,

Nous le réprouvons à notre tour pour les mêmes motifs et en interdisons pareillement la lecture au clergé et aux fidèles de notre diocèse.

Donné à Angers, le 6 février 1903.

† JOSEPH,
Évêque d'Angers.

VIII

Note publiée par Mgr Louis-Henri-Joseph Luçon, Évêque de Belley[1].

Nous nous joignons au vénérable Cardinal de Paris pour féliciter l'auteur[2] de sa soumission. Mais cette soumission n'empêchant pas le livre d'être dangereux pour la foi, nous déclarons, après avoir pris par nous-même connaissance de l'ouvrage incriminé, adhérer à la censure portée contre lui par l'autorité diocésaine de Paris, et en interdire la lecture au clergé et aux fidèles du diocèse de Belley.

1. Reproduite dans la *Semaine religieuse* du diocèse de Paris, 21 février 1903.
2. De *L'Évangile et l'Église*.

IX

[illegible] d'une lettre adressée par Mgr l'Arche-[illegible] au clergé de son diocèse[1].

[illegible] de concessions à outrance, sous [illegible] de ramener à l'Église, *qui* [illegible] par la volonté expresse de son [illegible] des moyens exclusivement natu-[illegible] mieux [illegible] et généraliser nos [illegible] des formules qui, tôt ou tard, [illegible] à la négation ou à la quasi-né-[illegible]. Ainsi quelques-uns croient [illegible] moyen d'arracher les Livres saints au [illegible] se décide à faire preuve [illegible] en les présentant presque [illegible] ordinaires et en les étudiant comme [illegible] purement historiques. Autrefois [illegible] sainte comme une [illegible] aujourd'hui ce respect [illegible] de plus en plus, en proportion [illegible] des vues surnaturelles.

[illegible] pas la lumière, elle honore les

1. *La Gazette de France*, 27 février 1903. Cf. *supr.*, p. [illegible].

savants, elle bénit les généreuses initiatives, elle encourage les recherches scientifiques. Qui, plus que Léon XIII, a poussé aux études ? Ce qu'elle condamne et réprouve, c'est l'audace de certains novateurs qui, brisant avec l'enseignement traditionnel, s'appuient sur des méthodes souvent inconnues, téméraires et périlleuses, parce qu'elles rejettent toute idée de foi, pactisent avec des principes douteux ou compromettants, préconisent de nouvelles orientations, découvrent sans cesse de nouvelles aspirations, comme si l'Église n'était pas immuable dans ses affirmations.

Aussi bien une telle exégèse n'est pas de la science, mais du sentiment. Certes nous sommes et nous devons être pleins de déférence pour les personnes, leurs intentions, leur bonne foi, et, dans les discussions, éviter toute passion et tout amour-propre. En ce qui concerne les doctrines, ne craignons pas de nous montrer justement sévères en regard de concessions, compromis, hardiesses, tendances incompatibles avec nos croyances. *Est*, *est*, *non*, *non* : Cela est, ou cela n'est pas.

Vous défendrez franchement l'axiome séculaire : Il n'y a pas d'erreur dans la Bible. Que si quelques textes paraissent mystérieux, obscurs ou difficiles, que si les interprétations de tel ou tel point apparaissent moins concordantes, recourons à l'étude et à la prière. Soyons progressifs, mais orthodoxes et traditionnels.

X

Extraits de la lettre écrite par S. E. le Cardinal Perraud, Évêque d'Autun, à M. C..., ancien élève de l'École normale, agrégé et professeur honoraire de philosophie, à propos du livre *L'Évangile et l'Église* [1].

Sans doute, dans ces pages signées par un prêtre, on ne se heurte pas à des négations formelles des vérités fondamentales sur lesquelles repose l'économie de la foi chrétienne. La méthode employée dans ce livre est, si je puis m'exprimer de la sorte, essentiellement fuyante et nuageuse. Presque à chaque page on se demande si l'auteur a voulu dire telle chose ou le contraire; s'il entend répondre aux objections du professeur protestant dont il analyse les conférences sur *L'essence du christianisme*, ou bien s'il se les approprie, tout en essayant soit de les atténuer, soit de les accommoder tant bien que mal aux enseignements traditionnels de la théologie catholique...

Oserai-je dire, en me servant d'une comparaison

1. *L'Univers*, 6 février 1903.

récemment employée dans un article [1] consacré au livre de M. Loisy, que les « flottements » de l'auteur de *L'Évangile et l'Église* produisent sur le lecteur quelque chose d'analogue au mal de mer ? On voit trouble, on a la nausée, on se sent mal au cœur, — et le reste...

Si d'ailleurs, en parlant de lui [2], je me suis servi plus haut de cette expression de *novateurs*, je serais presque tenté de la retirer, après avoir relu en quels termes, il y a deux cents et quelques années, Bossuet caractérisait la méthode employée par Richard Simon dans l'interprétation des Livres saints et particulièrement de ceux du Nouveau Testament.

Pour vous éviter la peine de rechercher vous-même ces textes..., je vais mettre sous vos yeux les fragments de deux lettres écrites par Bossuet en 1691 et en 1702...

« Une dangereuse et libertine critique se fomentait parmi nous. Quelques auteurs catholiques s'en laissaient infecter, et celui qui s'imagine qu'il est le premier critique de nos jours [3] travaillait sourdement à cet ouvrage... Bien des gens qui ne voient pas les conséquences avalent, sans y prendre garde, le poison qui est caché dans les principes [4]. »

1. De M. Sédilot, curé de Sainte-Élisabeth, Paris. *L'Univers,* 13 janvier 1903.
2. L'auteur qui donne le mal de mer.
3. Richard Simon.
4. Lettre à M. Nicole, 7 décembre 1691.

« Il y faut regarder de près. Je trouve presque partout des erreurs, des vérités affaiblies, des commentaires mauvais mis à la place du texte, et enfin les pensées des hommes au lieu des pensées de Dieu ; un mépris étonnant des locutions consacrées par l'usage de l'Église [1], et enfin, de tels obscurcissements qu'on ne peut les dissimuler sans prévarication. Aucune des fautes de cette nature ne peut passer pour peu importante, puisqu'*il s'agit de l'Évangile qui ne doit perdre ni un iota ni un de ses traits* [2]. »

1. « C'est ainsi que, dans un précédent ouvrage (*Études évangéliques*), M. Loisy emploie souvent le mot « fables » à propos des paraboles évangéliques. » Note de S. É. le Cardinal Perraud.

2. Lettre à M. de Malézieu, chancelier de Dombes, 19 mai 1702.

XI

Extraits de la lettre adressée par Mgr Émile-Paul Le Camus, Évêque de La Rochelle et de Saintes, aux directeurs de son séminaire, sous le titre : *Vraie et fausse exégèse*[1].

De nos jours, il semble que les discussions entre catholiques devraient se vider loyalement sur le terrain de la science religieuse, avant d'en venir à des condamnations qui, dans leur sévérité souvent dédaigneuse d'explications utiles, éclairent insuffisamment ceux qu'elles prétendent avertir, et irritent ceux qu'elles veulent atteindre[2].....

Ce livre (*L'Évangile et l'Église*), tout en rendant, par des aperçus nouveaux, quelques services à l'apologétique, emploie, avec une désinvolture inattendue chez un catholique, des procédés visiblement dangereux et, en exégèse comme en théologie, inacceptables. Je les préciserai sans hésiter, tenant à dégager l'école exégétique, progressiste sans doute, mais autrement sage, à laquelle se sont ralliées chez nous tant de jeunes et belles intelligences, d'exagé-

1. Paris, Oudin, 1903.
2. P. 4.

rations capables de compromettre l'heureux mouvement biblique dont nous sommes témoins ou promoteurs, mouvement auquel l'Église devra demain son meilleur système de défense [1].....

En fait de liberté, l'autorité de l'Église a, de tout temps, marqué à la critique de sages limites qu'il ne faut pas dépasser. Pourquoi ne pas s'y tenir ? On est catholique ou on ne l'est pas. Les conditions où nous faisons de la science, me dira-t-on, ne sont donc pas les mêmes que celles de nos adversaires ? Pas tout à fait, et il ne faut pas nous en plaindre, car cela n'empêche aucunement notre science d'être réelle et plus durable dans les résultats acquis que celle de nos contradicteurs..... La comparaison empruntée à Renan, de l'oiseau dont on a un peu écourté les ailes, n'est pas même faite pour m'effrayer, quand je songe que finalement, si on enlève au cher et imprudent volatile la possibilité d'aller se jeter dans les serres du vautour, on lui laisse toujours le droit de prendre d'assez utiles ébats et de chanter dans une liberté qui, pour être limitée, n'en demeure pas moins, comme la liberté même du bien, réelle et suffisante [2].....

Il n'est pas sage de s'obstiner dans des prétentions trop rigides, quand on veut parler de l'exactitude parfaite de nos historiens sacrés. Il y a plus, c'est

1. P. 5.
2. Pp. 9-10.

qu'il doit paraître loyal de reconnaître parfois chez eux des inexactitudes de détail..... J'ai relevé le plus grand nombre de ces inexactitudes dans mes notes de la sixième édition de ma *Vie de Notre-Seigneur*[1]..... De cette théorie suffisamment large sur l'exactitude absolue des évangélistes à celle qui dissèque leurs écrits pour attribuer telle phrase embarrassante à des préoccupations personnelles, telle autre aux données d'une tradition plus tardive, qui rejette celle-ci, défigure celle-là, il y a la distance qui sépare la vérité de l'erreur. Nous devons prendre nos Évangiles tels qu'ils sont, comme l'expression exacte, fidèle, irrécusable de ce que les apôtres ont vu, entendu et raconté de Jésus. Quelque théorie qu'on admette quant aux éléments de leur rédaction primitive, ils font foi pour nous. Respect à ce code de la religion, il est sacré[2]...

S'il est vrai que le Maître et les disciples annonçaient tout d'abord le royaume de Dieu, cela ne veut pas dire qu'ils le voyaient réalisé en dehors de la prédication par laquelle le Père était glorifié et de la rédemption qui devait sauver le monde. Ajoutons qu'on serait bien mal inspiré en donnant à l'Église, pour résumé de sa religion, l'idée même qu'elle a le

1. L'auteur cite en exemple les variantes du titre placé sur la tête de Jésus en croix, celles de l'Oraison dominicale, de la parabole des Vignerons, des récits concernant le possédé de Gérasa et l'aveugle de Jéricho.

2. Pp. 16-17.

plus mal saisie dès l'origine. Qui ignore, en e
que l'illusion générale, pour ne pas dire l'erreur,
premiers chrétiens, apôtres et simples fidèles, su
venue prochaine ou même immédiate du royau
de Dieu, constitue une des difficultés les plus emba
rassantes pour l'apologétique chrétienne[1] ?

1. P. 19.

Extrait de la brochure : *La vraie méthode des études ecclésiastiques*[1], par Mgr l'Évêque de Nancy.

En résumé, cette méthode si vantée[2] de M. l'abbé Loisy n'est pas *catholique*. Elle ne tient aucun compte des dogmes de la foi et de l'autorité de l'Église, et elle est en opposition manifeste avec l'Encyclique *Providentissimus Deus* et l'*Encyclique au clergé français*.

Cette méthode n'est pas *chrétienne* : car à sa base se trouve un prétendu progrès de la foi qui en est la destruction, et elle conduit à nier les dogmes fondamentaux du christianisme et l'autorité même historique des Évangiles.

Cette méthode n'est pas *historique*, puisqu'elle détruit la valeur historique des Évangiles et que, à la place des documents que réclame l'histoire, elle met des négations sans preuves, des doutes, des conjectures et des hypothèses.

Cette méthode n'est pas *critique* : car, si ce mot « critique » a un sens, il veut dire examen sincère,

1. Nancy et Paris, 1903.
2. La méthode critique et historique.

attentif, sérieux, sans parti pris, des documents qui sont les sources de la foi.

Cette méthode n'est certainement pas *théologique* : par système, elle écarte la théologie et elle en est la négation.

Elle n'est pas *scientifique* : car, qu'y a-t-il de moins scientifique que la suppression arbitraire de textes historiques, que des affirmations et des négations sans preuves, appuyées sur des doutes, des conjectures et des hypothèses ?

Est-elle du moins *loyale* ? Nous voulons croire que malgré les avertissements nombreux qu'il avait déjà reçus, M. l'abbé Loisy a pu être dominé et entraîné, aveuglé, dans une certaine mesure, par sa déplorable méthode et par l'influence des auteurs protestants, de ceux qu'il cite et même de ceux qu'il prétend combattre. Sa soumission complète, parfaite, aurait fait la joie de tous les cœurs catholiques. Mais sa soumission à la condamnation qui l'a frappé et que, pour notre part, nous avions annoncée avec bonheur, est-elle parfaite et complète ? Est-ce une vraie soumission ? Reconnaît-il et désavoue-t-il ses erreurs ? Il a écrit sans doute qu'il se soumettait à la condamnation portée par S. É. le Cardinal Archevêque de Paris, mais il a ajouté : « Je réprouve les erreurs *qu'on a pu déduire de mon livre.* » Donc il ne reconnaît pas qu'il y ait des erreurs dans son livre, et il ne réprouve que celles qu'on a pu déduire de ce livre. Eh bien ! cela est manifestement insuffisant [1].

1. Pp. 91-93.

XIII

Extraits du compte rendu publié par M. Gabriel Monod, membre de l'Institut, directeur de la Section de philologie à l'École pratique des Hautes-Études, dans la *Revue historique*[1].

L'Évangile et l'Église (est) un exposé de l'évolution du christianisme qui est à la fois une très forte réfutation des idées de Sabatier et de Harnack, et une apologie du catholicisme, si noble, si intelligente et si solide[2] que rien certainement, depuis Newman, n'a été publié qui soit plus de nature à faire accepter le catholicisme par des esprits éclairés... M. Loisy montre, et ceci est la partie vraiment forte et belle de son livre, que cette doctrine chrétienne, à l'état de germe dans l'Évangile, ne pouvait se développer, se réaliser pour ainsi dire, et conquérir le monde, qu'en créant une société chrétienne avec ses formes propres d'organisation et de pensée, c'est-à-dire une Église, un sacerdoce, des dogmes, des sacrements et un culte. Naturellement cette Église, ces dogmes, ce

1. Mars-avril 1903, pp. 342-346.
2. On sait que M. G. Monod est protestant.

culte se transforment dans l'histoire simultanément avec l'évolution de la société, de la science et de la pensée humaines ; ils sont, si l'on peut dire, la forme corporelle et intellectuelle changeante qui enveloppe et exprime la vérité et la doctrine chrétienne fondamentales ; ils participent nécessairement à la relativité et à l'imperfection de toutes les choses humaines ; mais, aux yeux de M. Loisy, et il est difficile sur ce point de n'être pas d'accord avec lui, l'Église catholique représente à travers l'histoire le développement logique, organique, légitime du christianisme primitif tel qu'il existait en germe au temps du Christ et des apôtres [1]...

Tout d'abord, ce qui a dû choquer ses censeurs, c'est le ton laïque du livre. M. Loisy a écrit en savant et en homme raisonnable qui s'adresse à des gens instruits et raisonnables..... En second lieu, il place dans leur réalité historique non seulement l'Église, mais les Livres saints et le Christ lui-même. Il cherche à dégager la vraie pensée du Christ dans la tradition des Évangiles, où il admet que tout n'est pas également primitif et authentique... De plus, dans tout son livre, il reste sur le terrain de l'histoire ; il montre la pensée et la religion chrétiennes se développant dans les divers milieux historiques qu'elles traversent, s'y adaptant, si bien que les mêmes formules,

1. Comparer le jugement de M. Maurice Vernes, *Revue critique* du 4 mai 1903, p. 364.

qui ne peuvent être que des expressions inadéquates, et en un sens symboliques, de la vérité éternelle, changent de sens à mesure que se modifie l'esprit de ceux qui les emploient..... Au fond, cette manière de voir est bien catholique ; mais, depuis le concile de Trente et surtout depuis le concile du Vatican, l'Église a perdu le sens de l'histoire, même de son histoire, bien que l'évolution historique soit sa raison d'être...

Il y a deux courants en ce moment au sein de la pensée catholique : tandis que les uns prétendent conserver à la critique, à la raison leurs droits et, par une large interprétation, ouvrir le sanctuaire à la pensée moderne, d'autres, et c'est la majorité, voudraient continuer le système qui a stérilisé depuis quatre siècles la pensée et la science des catholiques..... En agissant ainsi, l'Église court les plus grands risques, et elle creuse un abîme toujours plus grand entre elle et la pensée moderne. Elle devient de plus en plus incompatible avec la société actuelle.....

Comme il n'y a, aux yeux des hommes modernes, ni science catholique ni science protestante, mais seulement la *Science* qui cherche le vrai dans le domaine humain et naturel, sans s'inquiéter *a priori* de servir ni de combattre aucune Église, il s'agit aujourd'hui de savoir si les catholiques veulent créer un État dans l'État, une science dans la science, une charité dans la charité, se mettre à part de tous

et en opposition à tous, ou s'ils veulent vivre en fraternité, en communauté de travail, de pensée et d'action avec les autres citoyens, tout en réservant à la religion son terrain propre. Ils se plaignent aujourd'hui qu'on leur fasse la guerre, et nous sommes de ceux qui ont toujours désiré la paix et l'union avec eux comme avec tous, et protesté contre l'intolérance de la libre-pensée aussi bien que contre l'intolérance des Églises ; mais pour que cette paix soit possible, il faut que les catholiques renoncent à un exclusivisme dont ils sont les premières victimes.

TABLE DES MATIÈRES

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

ALFRED LOISY

AUTOUR D'UN PETIT LIVRE



PARIS
ALPHONSE PICARD ET FILS, ÉDITEURS
82, RUE BONAPARTE, 82

1903





DU MÊME AUTEUR

Histoire du canon de l'Ancien Testament (1890), 1 in-8, 260 pages.
Histoire du canon du Nouveau Testament (1891), 1 gr. in-8, 305 pages. 12
Histoire critique du texte et des versions de la Bible. Ancien Testament (1892-1893), 2 vol. in-8. Épui
Le livre de Job, traduit de l'hébreu, avec une introduction (1892), 1 vol. in-8. Épui
Les Évangiles synoptiques, traduction et commentaire, Tomes I-II (1893-1896), 2 vol. in-8. Épui
Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse (1901), 1 vol. gr. in-8. Épui
La religion d'Israël (1901), brochure in-8. Épuis
Études bibliques, deuxième édition (1903), 1 vol. in-[illegible] 160 pages.
Études évangéliques (1902), 1 vol. gr. in-8, [illegible] pag[illegible]
Le quatrième Évangile, introduction, traduction et commentaire (1903), 1 vol. gr. in-8, 960 pages. 15 fr.
Le discours sur la montagne (1903), 1 vol. gr. in-8, 150 pages. 3 fr.
L'Évangile et l'Église, deuxième édition (1903), 1 vol. in-12, [illegible] pages. N'est pas en librairie

---

[illegible]